

دورة

«ابن زيدون»

أبحاث الندوتين والمناقشات

الجزء الثالث

كتّاب الأبحاث

د. محمود علي مكي
د. ميغيل كروز إرناندث
د. خوان مارتوس كيسادا
د. محمود السيد علي
د. بيير جيشار
د. مانويلا كورتس غارثيا
د. مبروك المناعي
د. أحمد عبدالعزيز

الدورة التاسعة - قرطبة - أكتوبر - 2004



دورة

«ابن زيدون»

الندوة الأدبية

الأبحاث والمناقشات

القسم الثاني : الجزء الأول

الكتّاب

د. محمود علي مكي — د. ميغيل كروز إرناندث

د. خوان مارتوس كيسادا — د. محمود السيد علي

د. بيير جيشار — د. مانويلا كورتس غارثيا

د. مبروك المناعي — د. أحمد عبد العزيز

الكويت

2006

أشرف على طباعه هذا الكتاب وراجعه الباحثان

بمؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري

أ. محمود البجالي

أ. عدنان بلبل جابر

الصف والإخراج والتنفيذ

محمد العلي

أحمد متولي **أحمد جاسم**

بثينة الدوماني

قسم الكمبيوتر في الأمانة العامة للمؤسسة

فهرسة مكتبة الكويت الوطنية أثناء النشر

٨١٠،٩٢١٢ دورة ابن زيدون: الأبحاث والوقائع/ محمد الرميحي... (وآخ). -

ط١. - الكويت: مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، ٢٠٠٦

ج١ (١٩٠٤ص).

٭الجزء الأول: ندوة الحضارة العربية الإسلامية والغرب: من الخلاف إلى الشراكة.

١ - الأدب العربي - الأندلس. ٢ - الشعر العربي - الأندلس.

٣ - الحضارة الإسلامية - الأندلس ٤ - الحضارة العربية - الأندلس.

أ - الرميحي، محمد (م.مشارك) ب - مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين

للإبداع الشعري. الكويت (ناشر)

ردمـك: ISBN : 99906 -72 - 26 - 1

رقم الإيداع : Depository Number: 2006 / 00049



مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري

هاتف: 2430514 **فاكس:** 2455039 (00965)

E-mail : kw@albabtainprize.org

الكويت

2006

الجلسة الأولى

الأمين العام للمؤسسة الأستاذ عبدالعزيز السريع

فقط هي تحية تعودنا عليها في مفتتح كل جلسة ومن هنا يطيب لنا أن نحييكم ونحيي رئيس الجلسة، الدكتور صلاح جرار.

نحن نسعد برئاسته، وأحب أن أنبه إلى أننا اليوم نبدأ أولى جلسات الندوة الأدبية المختصة بابن زيدون والأندلس.. السيد الرئيس تفضل.. الكلمة لك.

رئيس الجلسة الدكتور صلاح جرار:

شكرًا.. بسم الله الرحمن الرحيم، السيدات والسادة الأعزاء، أسعد الله صباحكم بكلّ الخير .. أحييكم في هذا الصباح القرطبي الجميل، الذي نلتقي فيه مجددًا على مائدة أخرى من موائد هذه الندوة الفكرية المهمة حيث تركز جلسات هذا اليوم على موضوع التاريخ والحضارة، ويسرنا أن يكون ضيفانا في هذه الجلسة أستاذين مشهورين معروفين، لهما باع طويل في دراسة تاريخ هذه الأرض وحضارتها وهما الأستاذ الدكتور محمود علي مكي والأستاذ الدكتور خوان مارتوس كيسادا.

إنّ البحث في التاريخ أيها السيدات والسادة – هو السبيل الأمثل للوقوف على نقاط الالتقاء والتفاهم والتعايش، ولست أعتقد أنّ أي سياسي أو مختص بالسياسة – السياسي الذي يمارس السياسة بينما المختص بالسياسة الذي يدرس السياسة – يمكن أن يقدم شيئًا مهمًا في معزل عن الإلمام بالتاريخ أو توظيفه في بناء فكرٍ سياسي متجدد.

واسمحوا لي أن أشير فقط إلى حقيقتين تاريخيتين أساسيتين تتصلان بموضوع هذه الندوة، وينبغي أن ننطلق منهما في أي بحثٍ عن الجوانب المشتركة التاريخية بين العرب والإسبان على وجه الخصوص، الحقيقة الأولى أنّ الأمم التي تعاقبت على حكم هذه البلاد صنفان، صنف حمل معه أدوات البناء الحضاري كالفينيقيين والقرطاجنيين

والإغريق والرومان والقوط والعرب وصنف حمل معه أدوات الهدم والتدمير والتخريب مثل بعض القبائل الجرمانية التي جاءت من شمال شرق أوروبا، ومنهم (الوندال) الذين اشتق اسم الأندلس منهم، أما الذين حملوا معهم عوامل البناء الحضاري فطال حكمهم أكثر من غيرهم، ولذلك زادت مدة حكم الرومان على ٦٢٠ عامًا وزاد العرب على ٨٠٠ عام، فالعرب إذًا والرومان والقوط، يجمع بينهم أنهم أهل حضارة وعمران، ولو نقبنا في الآثار التي خلفتها هذه الشعوب في أرض إسبانيا لوجدنا بالفعل تعانقًا واضحًا بين آثارهم في العمران والفنون والآداب واللغة وهندسة المياه وغير ذلك، وقلما وجدنا شعبًا من الشعوب التي حكمت هذه الأرض، يتفاخر بما قدمه للحضارة كالذي فعله الشعراء العرب في قصائدهم في الأندلس، فهذا أحد شعراء قرطبة يتفاخر بالبناء والحضارة، يقول:

بأربعٍ فاقت الأمصارَ قرطبةٌ
مِنْهنَّ قنطرةُ الوادي وجامعُها
هاتانِ ثنتانِ والزهراءُ ثالثةٌ
والعلمُ أعظمُ شيءٍ وهو رابعُها

هذه الأشياء الأربعة التي اشتهرت بها قرطبة وتفاخر بها شعراء الأندلس. ويقول الخليفة عبدالرحمن الناصر أو (الثالث)، وهو ينظر إلى المباني التي أنشأها في قرطبة:

همَمُ الملوك إذا ارادوا ذكْرَها
من بعدهمْ فَبالسنِ البُنْيانِ
أوَ ما ترى الهرمينِ قد بَقيا وكم
مُلْكٍ مَحاهُ حادثُ الأزمانِ
إنَّ البناء إذا تعاظمَ شأنُهُ
اضحى يدلُّ على عظيمِ الشأنِ

وقد احترم العربُ في الأندلس حضارات الأمم السابقة، الروم والقوط على وجه الخصوص، فكانوا يحافظون على الآثار ويرممونها ويعيدون استخدامها، كما فعلوا بالقناطر، ومنها قنطرة نهر الوادي الكبير في قرطبة، والمدرجات وقنوات الرّي، وكانوا يخوفون الأندلسيين من تخريب أي شيء من هذه الآثار، لأنّ خرابها ينذر بسقوط الأندلس، وهذا نجده كثيرًا في كتب الجغرافيا وفي كتب التاريخ، وقد احتوت كتب الجغرافيا الأندلسية إشارات كثيرة إلى آثار السابقين واهتمام المسلمين بها.

هذه الحقيقة الأولى التي هي أن العرب والرومان والقوط يجمعهم المحافظة على الحضارات وبناء الحضارات. الحقيقة الثانية الأساسية هي أنّ هذه البلادَ بلادُ محبة منذ فجر التاريخ، فقد شهدت أجمل قصص الحبّ الرومانسي، فعلى بعد أميال إلى الجنوب من قرطبة من هذه المدينة تتحدث الأساطير الإسبانية القديمة عن العاشقين اللذين أراد أهلهما منعهما من الزواج، فقررا أن يموتا معًا، وصعدا على صخرةٍ وألقيا بنفسيهما حتى الموت.

وتعرف هذه الصخرة بصخرة العاشقين، وهل من شعبٍ امتلك تقاليد الغزل الرومانسي ما امتلكه الإسبان في شعر (الفجريات)، أما العرب فالشواهد على تعظيمهم للحب كثيرة كالقصة الشهيرة عن ابن زيدون وولادة، وأقل شهرة منها قصة (عبدالرحمن الثاني وطروب) وقصة (عبدالرحمن الثالث وجاريته الزهراء) وقصة (حفصة وابن سعيد)، وغير ذلك من القصص، حتى قال مؤلف أندلسي عن مدينة شويش (خيريث) إنّ كل من كان بها إما عاشق أو معشوق، كلهم كانوا يحبون بعضهم بعضًا، وحتى وجدنا ابن حزم القرطبي وهو رجل الدين والفقيه، يؤلف كتابًا في العشق، ويتحدث عن نفسه بأنه قضى الليالي صائمًا مضربًا عن الطعام بسبب فراقه لجارية له، كان يحبها.

إذًا فالعرب والإسبان يجمع بينهما أحسن ما يجمع بين شعبين، الحضارة والحب.. وهل هناك شيء أجمل من الحضارة والحب..وهل يمكن أن تدوم حضارة من غير محبة.. أعتذر لكم عن إطالتي في هذه المقدمة، وأنتقل إلى الأستاذ الدكتور محمود علي مكي، وهو علم في الدراسات الأندلسية ليقدم لنا ورقته (فليتفضل).

****

الجانب التاريخي والحضاري في الأندلس

أ. د. محمود علي مكي

(١)

ليس في نيتي الحديث عن التاريخ السياسي للأندلس، فهو موضوع عالجته عشرات من الدراسات ما بين مطولة وموجزة، وذلك لأن اهتمامي في هذا العرض - في حدود ما يسمح به الوقت - سيكون مركزًا على التاريخ الحضاري للأندلس، وما قدمه هذا القطر من منجزات ساهم بها في التقدم الإنساني. على أن ذلك سوف يقتضي عرضًا بالغ الإيجاز للخطوط العريضة للتاريخ السياسي والاجتماعي لهذا القطر على مدى القرون الثمانية التي استغرقها وجود كيان إسلامي مستقل في شبه جزيرة إيبريا.

يمكن أن نقسم هذا التاريخ إلى ثلاث مراحل رئيسية:

الأولى تمتد من الفتح الإسلامي للأندلس حتى سقوط طليطلة في يد ملك قشتالة ألفونسو السادس (٩٢ - ٤٧٨هـ = ٧١١ - ١٠٨٥م)، وهي التي كانت دولة الإسلام فيها تبسط سيادتها على الشطر الأكبر من شبه الجزيرة، وتضم دولة بني أمية، ثم عصر الطوائف.

والثانية تضم دولتي المرابطين والموحدين، منذ دخول يوسف بن تاشفين الأندلس حتى «واقعة العقاب Las Navas de Tolosa» التي كانت بداية لانهيار الدولة الموحدية (٤٧٩ - ٦٠٩هـ = ١٠٨٦ - ١٢١٢م)، وخلال هذه المرحلة أصبحت الأندلس ولاية تابعة

* اختار الباحث عنوانًا آخر لبحثه هو «التاريخ والحضارة في الأندلس».

للدولتين المغربيتين، وكان هناك توازن بين القوتين الإسلامية والمسيحية في شبه الجزيرة، وإن كانت كفة المسيحيين هي الراجحة بشكل مطرد، وتلحق بهذه الحقبة أربعة عقود سقطت خلالها القواعد الأندلسية الكبرى في الشرق والوسط والغرب، نتيجة لهزيمة العقاب (١٢١٢ - ١٢٤٥م)، وتقاسمت هذه الحواضر التي كانت في أوج عمرانها وازدهارها مملكتا قشتالة Castilla وأرغون Aragon. وأما المسلمون الذين كانوا يؤلفون أغلبية سكان هذه الحواضر فقد ظلوا فيها متمتعين بقسط لا بأس به من الحرية، وإن أصبحوا خاضعين للسيادة المسيحية بصفتهم «مُدجَّنين mudejares»، وهو ما جعلهم أشبه بمواطنين من الدرجة الثانية.

والمرحلة الثالثة ما بين سنتي ٦٤٣ و٨٩٧ هـ =١٢٤٥ - ١٤٩٢) هي التي تبدأ بإعلان محمد بن يوسف الأنصاري المعروف بابن الأحمر دولته المستقلة على ما بقي من أرض الأندلس في أيدي المسلمين في الركن الجنوبي الشرقي من شبه الجزيرة، متخذاً من غرناطة عاصمة لمملكته الوليدة. وتمتد هذه الرحلة على طول قرنين ونصف قرن، حكم الدولة فيها ملوك من ذريته (بني نصر وبني الأحمر) حتى سقوط غرناطة في أيدي الملكين الكاثوليكيين. وبهذا انتهى الوجود الإسلامي في دولة لها كيانها المستقل من شبه الجزيرة، غير أنه ظل باقياً متمثلاً في العدد الكبير من المسلمين المدجنين المقيمين في شتى مدن إسبانيا تحت السيادة الإسبانية. وعلى نحو تدريجي تغيرت معاملة السلطات المسيحية لهؤلاء المسلمين الذين أصبحوا يدعون «موريسكيين Moriscos»، إذ صاروا موضعًا للاضطهاد والتنكيل، وتوالت المراسيم التي تعمل على تنصيرهم بالقوة، وتجريدهم من كل مقومات ذاتيتهم من ثقافة ولغة وزي وتقاليد، حتى انتهى الأمر إلى إصدار قرار الطرد الجماعي لمن تمسكوا بدينهم الإسلامي، وذلك في ما بين سنتي ١٦٠٩ و١٦١٤م، فتوجه معظم هؤلا إلى بلاد الشمال الأفريقي ولا سيما الديار التونسية، وبقي في البلاد من أجبروا على التنصر وإن ظلوا يكتمون إسلامهم

آخذين بمبدأ «التقية». ومع ذلك فإن محاكم التفتيش (La Inquisicion) لم تكف عن تعقب من تظهر عليه شواهد تدل على إسلامه. ولكنهم بمرور الزمن أخذوا يذوبون في المجتمع الإسباني المسيحي.

(٢)

هذا عن التاريخ السياسي في خطوطه العريضة. وأما التاريخ الحضاري فإن أول ما ننبه إليه هو أنه لم يكن مواكبًا لذلك التاريخ السياسي، فإذا كانت الدولة الإسلامية في الأندلس بعد القرون الأربعة الأولى قد سارت في طريق الضعف والتدهور التدريجي حتى نهايتها المحتومة، فإن منجزات الشعب الأندلسي في ميدان الحضارة والثقافة قد ظلت مستمرة حتى قرب السقوط الأخير، بل إننا نرى للفكر الإسلامي صحوة كبيرة في أواخر عصر الموحدين في النصف الأول من القرن السابع الهجري. ولولا السقوط السريع للحواضر الأندلسية الكبرى لآتت تلك الصحوة خير ثمارها. حتى مملكة غرناطة الصغيرة التي عاصرت ركودًا عامًا في العالم الإسلامي لم تخل من لحظات من التألق والتوهج، ومن نهضة فكرية وأدبية وفنية جعلت إسبانيا المسيحية - على الرغم من تفوقها السياسي والعسكري - تتلمس في الأندلس الإسلامية كثيرًا من عناصر تقدمها ورقيها. وحتى حينما تحول المسلمون إلى موريسكيين ظل هؤلاء هم عصب الحياة الاقتصادية من زراعة وتجارة وحرف، وأدى طرد الكثيرين منهم إلى تدهور تدريجي في الاقتصاد الإسباني يتناقض مع التوسع الهائل للامبراطورية الإسبانية في العالم الجديد وفي كثير من أنحاء آسيا وإفريقيا. وهذه إحدى مفارقات التاريخ الغريبة التي نجد فيها الغالب يقلد المغلوب ويأخذ عنه الكثير من مقومات حياته، فقد ظلت هذه المقومات جزءًا من كيان المجتمع المسيحي الإسباني والبرتغالي يميزه حتى اليوم عن سائر المجتمعات الأوروبية الغربية، بل كذلك أيضًا من المجتمعات

المنحدرة من صلب إسبانيا والبرتغال في العالم الأمريكي الجديد، إذ نقل إليه الفاتحون ما كانوا قد ورثوه من رواسب حضارة الأندلس الإسلامية.

وهناك ملاحظتان ينبغي أن نضعهما نصب أعيننا عند تأمل التراث الثقافي الأندلسي: الأولى هي أن ما بقي من هذا التراث - بعد ضياع أكثره - يحمل ملامح بارزة من الأصالة والابتكار، وإن كان ذلك في إطار وحدة الثقافة الإسلامية العربية التي لم ينفصل أبدًا عنها. والملاحظة الثانية هي أنه كان يسير دائمًا في طريق النمو والتجدد، فهو يتسم بدينامية تدل على مسايرته لظروف الحياة المتغيرة ولما تقضي به سُنّة التطور. فنحن نجد ألوانًا من الفكر كانت مكروهة ومحظورة في بداية حياة الأندلس، ولكنها بعد ذلك لم تحظ بالقبول فحسب، بل كان للأندلسيين فيها مساهمات أثرت بها الثقافة العربية على نحو جدير بالتقدير. ومن هذه الألوان علم الحديث النبوي الذي شن عليه الفقهاء حربًا لا هوادة فيها في بداية إدخاله في منتصف القرن الثالث الهجري، إذ عدُّوه بدعة من البدع، بل إن الشيخ بقي بن مخلد (توفي سنة ٢٧٦هـ =٨٨٩م) صاحب الفضل في إدخاله، كاد دمه يسفك بأيدي الفقهاء والعامة لولا حماية الأمير الأموي له.

غير أننا لا نلبث أن نرى لأهل الأندلس فيه من الجهود ولا سيما ابتداءً من القرن السادس الهجري ما جعلهم في طليعة المشتغلين بالحديث ومعرفة رجاله وعلله في عالم الإسلام، ومثل ذلك يمكن أن يقال عن الفلسفة والتصوف و«علوم الأوائل» التي كانت بدورها مكروهة أو محظورة، ثم أصبح للأندلسيين فيها مكان الصدارة.. ويكفي أن نشير من أعلامها إلى أبي الوليد ابن رشد الحفيد، ومحيي الدين ابن عربي، والعديد من كبار علماء الطب والرياضيات والفلك والفلاحة وغيرها.

(٣)

تم فتح الأندلس على يدي طارق بن زياد وموسى بن نصير في سنة ٩٢هـ =٧١١م، وكان جيش الفاتحين يتألف من عرب ينتمون إلى قبيلي العرب الكبيرين:

العدنانية والقحطانية، ومن البربر حديثي العهد بالإسلام، ولم يزد عدد العرب في الموجات المتعاقبة التي دخلت البلاد على نحو ثلاثين ألفًا ومعهم عدة آلاف من موالي بني أمية، وكان هؤلاء العرب والموالي ينتمون إلى «الأجناد الخمسة» وهي المناطق العسكرية في بلاد الشام، يشاركهم عدد كبير من جند مصر. وقد استقر هؤلاء الجند من أرض شبه الجزيرة في المناطق التي تشبه البقاع التي قدموا منها في المشرق. أما البربر فإنهم كانوا أيضًا يمثلون معظم القبائل التي كانت تقطن الشمال الأفريقي. على أن الذي كان يجمع بين هؤلاء وأولئك هو الحماسة في نشر الإسلام والجهاد في سبيله. وكان البربر على درجات متفاوتة من الأخذ بأطراف من الثقافة العربية. ولم يكن هؤلاء الجنود مجرد محاربين أشداء أو بدوًا حفاة كما يصورهم بعض المؤرخين الغربيين، وإنما كانوا على حظ موفور من الثقافة والتحضر، بدليل انتشارهم في ريف البلاد، واشتغالهم السريع بعمران الأرض، مستخدمين في ذلك ما توافر لديهم من خبرات وتقنيات نقلوها من مواطنهم المشرقية، هذا على الرغم من أنهم خلال السنوات الأولى بعدالفتح لم يتخلوا عن عصبياتهم القبلية القديمة، مما أثار بينهم بعض المنازعات والحروب.

ومع ذلك فإن علاقة الفاتحين بأهل البلاد كانت تجري بما تقضي به الشريعة الإسلامية من قواعد تحكم التعامل مع أهل الذمة، ومن أولها عدم إكراههم على الإسلام ولا على التخاطب بالعربية، بل التزمت الحكومة الإسلامية الجديدة بحماية أرواحهم وأموالهم وأماكن عبادتهم. ويكفينا شاهدًا على ذلك عقد الصلح الذي أبرمه ثاني ولاة الأندلس عبدالعزيز بن موسى بن نصير مع الأمير القوطي تدمير ابن غندريش في سنة ٩٤هـ (٧١٣م) الذي احتفظ لنا بنصه كثير من المصادر.

وترتب على هذا النهج الإسلامي في التعامل بين الفاتحين وأهل البلاد أن كثيرين منهم اعتنقوا الإسلام طواعية، كما بدأت منذ اللحظة الأولى عملية امتزاج حثيثة بين

العناصر العرقية من عرب وبربر وقوطيين وسكان أصليين: إيبيريين وكلثيين متشبعين بالثقافة اللاتينية الموروثة عن حضارة الرومان. وعلينا أن نذكر أن الفاتحين قدموا إلى الأندلس لا مهاجرين بأسرهم، وإنما رجال كان عليهم أن يكوّنوا أسرًا في موطنهم الجديد، فتزوجوا من نساء البلاد، والإسلام يبيح لهم الزواج من الكتابيات بغير أن يشترط عليهن اعتناق الإسلام، ونتج عن هذا الامتزاج مجتمع جديد يلتزم إلى حد بعيد بالقيم الإسلامية التي تقر المساواة بين العربي والعجمي وتنكر سائر أشكال العنصرية. صحيح أن الأمر لم يخل أحيانًا من بعض التجاوزات التي أدت إلى نزاعات بين العرب بعضهم وبعض أو بينهم وبين المولدين والبربر، ولكنها لم تَحُلْ بين هذا المجتمع الجديد وما انتهى إليه من قدر كبير من التجانس والانسجام، ولا سيما منذ بداية القرن الرابع الهجري. ويدل على ذلك أن هذا المجتمع استوعب من احتفظوا بدياناتهم القديمة من مسيحية ويهودية، فضلاً عمّن اعتنق الإسلام منهم، فكان لهذه الأقليات الدينية دور فعال في بناء الدولة الجديدة، فرأينا عددًا غير قليل من النصارى واليهود يتولون مناصب كبيرة في الدولة، ويشاركون في مسيرة الحضارة الأندلسية.

(٤)

أما الجانب اللغوي فقد سبق أن ذكرنا أن الفاتحين لم يفرضوا العربية على أهل البلاد، غير أنها كانت ضرورية لدى شعب تزايد فيه معتنقو الإسلام على نحو مطرد سريع، فكان شيوع استخدامها أمرًا طبيعيًا، لا سيما وأنها كانت لغة الدولة الرسمية، هذا وإن كانت مسيرة التعريب أبطأ من مسيرة الإسلام في البلاد، فالعربية لم تقض على اللهجات الدارجة المشتقة من اللاتينية والتي يضمها مصطلح «عجمية» «أو «لاتينية» الأندلس، بل إن المسلمين أنفسهم بحكم معايشتهم لأهل البلاد أصبحوا يعرفون هذه اللهجات ويتخاطبون بها بجوار العربية. حتى إن ابن حزم القرطبي يذكر في «جمهرة الأنساب» – على سبيل الاستثناء – في معرض حديثه عن انتشار العجمية

في البلاد أن قبيلة (بليّ) «لا يحسنون الكلام إلا بالعربية فقط رجالهم ونساؤهم»، ومعنى ذلك أن العرب المنتشرين في سائر أنحاء الأندلس كانوا يتخاطبون بالعجمية إلى جانب العربية. ويخطئ من يظن أن معرفة هذه (العجمية) أو (اللاتينية) كانت على حساب العربية، أو أن الأندلسيين قصروا في تعلم العربية الفصيحة والتمكن من التعبير بها. بل إننا نرى كيف أخرجت هذه البلاد لنا عددًا هائلاً من علماء اللغة والنحو يضاهي بل ويزيد على ما قدمه أي قطر إسلامي آخر، وقد خطر لنا أن نحصي هؤلاء العلماء من كتاب «بغية الوعاة» للإمام السيوطي الذي ترجم لكل المشتغلين باللغة والنحو على امتداد عالم الإسلام حتى أواخر القرن التاسع الهجري، فإذا بالأندلسيين يحظون من تراجم هذا الكتاب بنسبة تتجاوز الثلث، ولم يقتصر الأمر على كثرة العدد، بل تعداه إلى قيمة إنتاجهم في هذا المجال، فقد كان من بين أعمالهم أول معجم دلالي كامل هو «المخصص» لابن سيده المرسي (ت ٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م) وأعظم تفسير نحوي للقرآن الكريم هو «البحر المحيط» للإمام أبي حيان الغرناطي نزيل مصر (ت٧٤٥هـ/ ١٣٤٤م)، كما تم في الأندلس أول معجم مزدوج اللغة: عربي لاتيني في القرن الرابع الهجري، ثم معجمان عربيان إسبانيان أحدهما في القرن السابع الهجري والآخر في القرن التاسع ألفه المستعرب الغرناطي بدرو القلعي Pedre de Alcala. ويبدو أن هذه الجهود العربية كان لها أثر في ظهور أول كتاب في نحو اللغة الإسبانية ألفه انتونيو دي نبريخا Antonio de Nebrija وصدر في سنة ١٤٩٢ سنة سقوط غرناطة، وهو ينتمي إلى قرية نبريشة التابعة لإشبيلية. وعلينا أن ننبه إلى أن ظاهرة الازدواج اللغوي لا تعني بحال من الأحوال ضعفًا في عربية الأندلس، بل هو على العكس من ظواهر الرقي والتميز والانفتاح، لا تشارك الأندلس فيها إلا مناطق من فارس وخراسان، حينما كان الكثيرون من العلماء يستخدمون العربية والفارسية على مستوى واحد من الإجادة. ومن الطريف بهذه المناسبة أن نشير إلى العالم الأندلسي محمد بن أحمد الرقوطي (من قرية رقوط Ricote التابعة لمرسية) الذي كان مستشارًا للملك القشتالي

الفونسو العاشر الملقب بالحكيم (حكم بين ١٢٥٢ و١٢٨٤م)، وكان يلقي دروسه على الطوائف الثلاث المسلمين والمسيحيين واليهود، مخاطبًا كل طائفة بلغتها.

وأما نصارى الأندلس الذين كانوا يؤلفون جزءًا من المجتمع العربي الإسلامي فإنهم أقبلوا على تعلم العربية واصطناع عادات معايشيهم من المسلمين وثقافتهم، حتى إنهم سموا أنفسهم «مستعربين» (Mozarabes). ومما يؤكد ذلك شهادة واحد من أعتى خصوم الإسلام هو البارو القرطبي Alvaro de Cordoba (الذي عاش في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي) إذ يقول: «إن من المؤسف أن إخواننا المسيحيين لم يعد أحد منهم قادرًا على أن يكتب رسالة لأخيه في لاتينية (فصيحة)، على حين أنه كان يجيد الكتابة بالعربية، بل وينافس المسلمين في التمكن من أدبهم شعرًا ونثرًا». ولسنا نجد مبالغة في هذه الشهادة، فقد ترجمت كتب الصلوات المسيحية والقوانين الكنسية إلى العربية تلبية لحاجة هؤلاء «المستعربين»، وتصدرت هذه الترجمة أبيات من الشعر العربي. ونكرر هنا أن اللاتينية التي يشير إليها (ألبارو) القرطبي ويعبر عن أسفه لأن إخوانه في العقيدة قد نسوها هي اللغة الفصيحة، أما لغة الخطاب الدارجة فقد أصبحت تراثًا مشتركًا بين المسيحيين والمسلمين، وهي التي نرى شواهد كثيرة لها في الأزجال الأندلسية وفي الخرجات العامية للموشحات.

ومن الطريف أن نذكر أن المستعربين ظلوا يستخدمون العربية في معاملاتهم في مدينة طليطلة على مدى ثلاثة قرون بعد استيلاء المسيحيين على هذه الحاضرة في سنة ١٠٨٥، أي بعد زوال السلطة الإسلامية عنها. وتشهد بذلك الوثائق التي نشرها وترجمها إلى الإسبانية المستشرق (أنخل جونثالث بالنثيا) Angel Gonzalez Palencia، وهي تبلغ ألفي وثيقة، وتمس حياة هؤلاء المسيحيين الاجتماعية والدينية، إذ هي عقود زواج ومبايعات وأوقاف على الكنائس والأديرة. وآخر ما احتفظ به أرشيف كاتدرائية طليطلة من هذه الوثائق يرجع إلى أواخر القرن الرابع عشر الميلادي حينما

لم يعد في أيدي المسلمين من أرض شبه الجزيرة إلا مملكة غرناطة الصغيرة، ويلفت النظر أن صياغة هذه الوثائق المكتوبة بالعربية أنها تجري على نهج الوثائق الإسلامية، ولا سيما النماذج الواردة في كتاب يعد من أشهر كتب الوثائق الأندلسية، وهو كتاب «المقنع» لابن مغيث الطليطلي (المتوفى سنة ٤٥٩ هـ/ ١٠٦٧م). وفي هذا أجلى دليل على أن أولئك المسيحيين كانوا يعدون العربية هي لغة الحضارة التي لا معدل عنها حتى بعد زوال سلطة المسلمين.

(٥)

ومن أهم ظواهر المجتمع الإسلامي في شبه الجزيرة عناية المسلمين بالريف وبالإعمار الزراعي. وهنا نلاحظ الاختلاف بين الاستيطان العربي ومثيله الروماني والقوطي الذي سبق الفتح العربي، فقد كانت عناية الرومان موجهة في المقام الأول للمدن الكبيرة ومنشآتها الضخمة وبالطرق المرصوفة، وكان اهتمامهم بذلك أكثر منه بالريف وبالمناطق الزراعية. ومن هذه المدن التي تدين بنشأتها لهم: سرقسطة وطركونة وبرشلونة وطليطلة وإشبيلية وقرطبة وبلنسية. ثم أتى القوط فلم يضيفوا شيئًا لهذه المدن، وكانوا أكثر إهمالاً للريف، أما المسلمون فإنهم زادوا في عمران هذه المدن وحافظوا على معالمها حتى ما بقي من تراثها الوثني والمسيحي، ثم أضافوا إليها عددًا من الحواضر الجديدة بعضها أصبح اليوم من كبريات العواصم مثل مرسية والمرية والبسيط وبطليوس وقصرش، ولكن أكثرها كان من المدن المتوسطة مثل وادي الحجارة وقلعة أيوب ومدينة سالم ومجريط (مدريد) والجزيرة الخضراء وجبل طارق وطريف، وكثير غيرها مما لا يزال يحمل أسماءه العربية. على أن اهتمامهم الأكبر كان بالريف وزيادة الرقعة الزراعية والعناية بطرق الري وشق القنوات وحفر الآبار واستنباط المياه الجوفية واستحداث محصولات زراعية جديدة من حبوب وخضراوات وفواكه وأزهار. وكثيرًا ما نرى الكتّاب العرب المحدثين يشيدون بما كان في الأندلس من رياض وحدائق

وحقول عامرة بالخير، ويستشهدون على ذلك بما نظمه شعراء الأندلس بالروضيات التي نذكر من أمثلتها قول ابن خفاجة:

يـا اهــل انـدلــس لـلّــه دركُــمُ
مــاءٌ وظلٌ وانهــارٌ واشــجــارُ
مــا جَنّةُ الخلدِ إلا فـي ديـاركُمُ
ولو تخــيَّــرتُ هذي كنتُ اخــتــارُ

ونحن لا نشكك في صحة هذه المقولات، غير أن الذي ينساه كثير من الباحثين هو أن شبه جزيرة إيبريا هي أقل أقطار أوروبا وأكثرها مساحات صحراوية جرداء. فإذا كان كثير من تلك المساحات قد تحول إلى رياض وحقول عامرة فإنما تحقق ذلك بفضل جهود الأندلسيين في حسن استغلال التربة، والتصرف، فيما كانت الطبيعة تمدهم به من مياه محدودة، وما نقلوه عن المشرق من نظم الري وأساليب الزراعة، وما أدخلوه من محاصيل زراعية لم تكن معروف من قبل أو كانت معروفة ولكنهم حسنوا وزادوا من إنتاجها، وما ابتكروه من وسائل لاستنباط المياه الجوفية، وما استحدثوه بفضل ذلك من قرى وتجمعات سكانية جديدة ما زالت تحمل أسماءها العربية حتى اليوم.

وقد بدا لي أن أعقد مقارنة بين القرى ذات الأسماء العربية في شبه جزيرة إيبريا ومثيلاتها في مصر، فتبين لي أن عددها في الأندلس أكثر مما هو على ضفاف النيل. وقد يبدو ذلك غريبًا لأول وهلة، غير أن له تفسيره المنطقي، فأكثرية القرى المصرية يعود تاريخها لأيام الحضارة الفرعونية، وما زالت تحتفظ بأسمائها الموروثة القديمة، ولم يضف العرب إليها إلا عددًا قليلاً، كما يتبين من المعجم الذي وضعه العالم الجغرافي محمد رمزي. أما شبه جزيرة إيبريا فإن كثيرًا من قراها كان من منشآت العرب فاحتفظت بأسمائها العربية سليمة أو محرفة. والذي يستعرض أسماء القرى في محافظات الساحل الشرقي El levante أو الجنوب في إقليم Andalucia يلاحظ أن

كثيرًا منها يبدأ بلفظ «بني» أو «بن» (Ben, Beni) ويليهما اسم علم، مما يدل على أنها كانت من إنشاء أسرة عربية أو قبيلة عمرتها واستقرت فيها. ونذكر من هذه الأسماء: Alhendin (همدان) وCoin (ذكوان) وOjen (خُشين) وBenimaclet (بني مخلد) وBenimamet (بني محمد) وBenicasim (بني قاسم). ويصور كثرة القرى وتلاصقها في ريف الأندلس قول أبي الوليد الشقندي في «رسالته في فضل الأندلس»: «وأخبرني شخص من الأكياس (الحكماء) دخل مصر وقد سألته عن نيلها أنه لا تتصل بشطيه البساتين والمنازل اتصالها بنهر إشبيلية. وكذلك أخبرني شخص آخر دخل بغداد».

(٦)

وملمح آخر من ملامح المجتمع الأندلسي هو ما يتصل بوضع المرأة فيه. ويلوح لنا أنها كانت أكثر مشاركة للرجل في عمله من المرأة الشرقية، وأنها كانت تتمتع بقدر أكبر من الحرية. وربما صورت لنا ذلك أبيات للشاعر يحيى بن الحكم الغزال (ت٢٥٥هـ/٨٦٩م)، يستشف منها أن الفتاة كان لها رأيها في اختيار زوجها ولم يكن أبوها يفرض عليها شريكها في الحياة. كما نعرف من تراجم النساء في المعاجم الأندلسية أن المرأة نالت قسطًا وافرًا من التعليم، فنحن نعرف أنها كانت تحضر مجالس العلماء، واشتغل كثير منهن بالتأديب، وكان للخليفة عبدالرحمن الناصر وابنه الحكم كاتبات وأمينات على خزائن كتبهما، كما نعرف عددًا من النساء بلغن مكانة رفيعة من العلم بالحديث وعلوم النحو واللغة، وكانت هناك شاعرات مرموقات نذكر منهن (حسانة بنت الشاعر أبي المخشيِّ عاصم بن زيد)، وبيتها عريق في الشعر، إذ كانت من نسل الشاعر الجاهلي (عدي بن زيد العبادي)، ومنهن (نزهون القلاعية)، و(حمدة الوادياشية)، و(حفصة الركونية)، وغيرهن كثيرات، وتكفينا الإشارة إلى الأميرة ولادة بنت الخليفة المستكفي صاحبة ابن زيدون التي أوحت إليه بأجمل شعره الغزلي، واعتماد الرميكية جارية المعتمد بن عباد وأم ولده. ونعرف مما ذكره العالم

الموسوعي الكبير ابن حزم أنه تربى في حجور النساء، وأنه يدين لهن بما تعلمه في بداية حياته. ولهذا فإنه نفى أن تكون النساء «ناقصات عقل ودين»، كما جاء في الحديث المنسوب للرسول صلى الله عليه وسلم، فذكر أن من النساء من هن أفضل من الرجال، وأتم دينًا، وأرجح عقلاً. وقد رأى الفيلسوف أبو الوليد ابن رشد أن من حق المرأة أن تلي القضاء إذا أهلتها لذلك ثقافتها وشمائلها، بل إن بعض العلماء مثل محمد بن موهب القبري جد الفقيه أبي الوليد الباجي رأى أن من النساء من استحققن مقام النبوة، وهي قضية أثارت جدلاً واسعًا في الأوساط الدينية في أواخر القرن الرابع على أيام الدولة العامرية. كما نذكر مما أورده الصوفي الكبير محي الدين ابن عربي في معرض الحديث عن شيوخه أنه كان من بينهم عدد من النساء الصالحات العابدات كان لهن فضل في توجيهه في طريق السلوك الصوفي.

(٧)

ومن الملامح التي تميز بها المجتمع الأندلسي أن التسامح الذي عومل به المخالفون لعقيدة الإسلام من أهل الكتاب كان يقابله تشدد في التمسك بمذهب فقهي واحد هو المذهب المالكي الذي ظل هو السائد لا في الأندلس وحدها حتى نهاية دولة الإسلام، بل كذلك في سائر أنحاء المغرب حتى اليوم. وهذه ظاهرة تحتاج إلى وقفة متأملة، لما ثار حول تعليلها من خلاف وجدل. لقد كان أول مذهب فقهي أخذ به أهل الأندلس في القرن الأول من حياتهم الإسلامية هو مذهب (الأوزاعي البيروتي) (المتوفى سنة ١٥٧هـ/ ٧٧٤م)، غير أن رحلات الأندلسيين لأداء فريضة الحج وللتزود بالثقافة الدينية التي يحتاج إليها مجتمعهم وهو في دور التكوين حملهم بعد ذلك على التحول إلى مذهب مالك بن أنس إمام أهل المدينة (المتوفى سنة ١٧٩هـ/٧٩٥م). وقد تجنب الأندلسيون منذ البداية الأخذ بمذهب أبي حنيفة النعمان (المتوفى سنة ١٥٠هـ/٧٦٧م) وهو الذي أصبح المذهب الرسمي للخلافة العباسية، وذلك بحكم ولائهم لبني أمية

وتجنبهم زيارة العراق مهد خلافة بني العباس. وقد أرجع بعض علماء الأندلس ومنهم ابن حزم والقاضي عياض تحول الأندلسيين عن مذهب الأوزاعي إلى المالكية إلى تدخل السلطة الحاكمة، فذكر أن أمير الأندلس (عبدالرحمن بن معاوية أو ابنه هشام) هو الذي فرض على رعيته الأخذ بالمذهب المالكي. وقد تبين لنا بعد إعادة النظر في هذه المسألة أنه لا صحة لهذا الرأي، وإنما كان أخذ الأمة الأندلسية بمذهب مالك قبولاً تلقائيًا شعبيًا، بحكم تردد الأندلسيين على الحرمين الشريفين في رحلات الحج، ثم لأن «موطأ» الإمام مالك هو أول كتاب يقدم تشريعًا مكتملاً يمكن تنظيم الحياة في مجتمع حديث عهد بالإسلام على أساسه، على حين أن مذهبي الأوزاعي وأبي حنيفة لم يكن لفقههما مثل هذا الكتاب. ومن هنا كان تحول الأندلسيين عن الأوزاعية إلى المالكية. هذا وإن كانوا قد احتفظوا من مذهب الإمام الشامي بمسألة واحدة تعد ظاهرة لها دلالتها في بيان الحساسية الجمالية التي ميزت الشعب الأندلسي، تلك هي السماح بزرع الشجر في صحون المساجد، وهو أمر كرهه الإمام مالك. وقد بقيت هذه الظاهرة حتى اليوم، إذ يمكن لزائر المسجد الجامع في قرطبة أن يرى في صحنه ما يزينه من شجر البرتقال.

أما تحول المالكية إلى المذهب الوحيد للدولة وتجنب المذاهب الفقهية الأخرى فإنه لم يبدأ إلا منذ ولاية عبدالرحمن بن الحكم الأوسط رابع أمراء الأندلس من بني أمية (حكم بين سنتي ٢٠٦ و٢٣٨هـ/٨٢٢-٨٥٢ م)، وذلك رغبة في التصالح مع المؤسسة الدينية بعد ثورتي الفقهاء على أبيه الحكم في سنتي ١٨٩ و٢٠٢هـ (٨٠٥ و٨١٧ م)، واستجابة لإرادة الشعب الأندلسي الذي كان للفقهاء عليه سلطان كبير. وكان تسليم الدولة به على مضض، فقد كان الأمراء يضيقون بنفوذ المؤسسة الدينية التي تزعمها الفقهاء وأصبحوا ينافسون السلطة الحاكمة. ومما يشهد بذلك أن الأمراء الأمويين حتى أيام الخليفة عبدالرحمن الناصر دأبوا علي تشجيع مذهبي الشافعي وداود بن علي

الظاهري وحماية الآخذين بهما، وتولية الفقهاء المنتمين إليهما مناصب القضاء، غير أن جمهور مسلمي الأندلس لم يرض بالمذهب المالكي بديلاً، حتى إن قاضي الجماعة (منذر بن سعيد البلوطي) في أيام عبدالرحمن الناصر وابنه الحكم (بين سنتي ٣٣٩ و٣٥٥هـ/ -٩٦٦م) – وكان ظاهري المذهب – كن لا يقضي في مجالس حكمه إلا بمذهب الإمام مالك، وكان يعلل ذلك بأنه هو الذي ارتضاه جمهور المسلمين.

وهكذا تأصل مذهب مالك في الأندلس، وأصبحت الكتب التي ألفها الأندلسيون فيه هي المعتمدة في العالم الإسلامي كله. ومن الطريف أن نعقد مقارنة بين وضع المذهب المالكي في الأندلس ووضعه في المشرق، فقد عرف تعدد المذاهب الفقهية في العراق، وفي مصر كان للمذهب المالكي الغلبة على أهلها في حياة الإمام مالك نفسه، وبعد وفاته انتقلت زعامة المذهب إليهم على يد عبدالرحمن بن القاسم (ت١٩١هـ/٨٠٧م)، وعلى مالكية مصر تتلمذ يحيى ابن يحيى الليثي (ت٢٣٤هـ/٨٤٨ م) ورفاقه الذين نشروا المذهب في بلادهم. ومع ذلك فحينما دخل الإمام الشافعي مصر كان الذي استضافه وشجعه على نشر مذهبه الجديد هو عبدالله بن عبدالحكم وأسرته وهم رؤساء مالكية مصر. وتعايش المذهبان في وئام، بل رأينا في فترة متأخرة من تاريخ مصر أن مناصب القضاء كان يعهد بها في وقت واحد إلى أربعة ينتمون إلى المذاهب الفقهية الأربعة: المالكي والشافعي والحنفي والحنبلي.

أما مبدأ أحادية المذهب الذي أصبح قاعدة في الأندلس فأعتقد أن له ما يفسره، وهو أن الأندلسيين كانوا يرون بلادهم هي الثغر الأقصى في عالم الإسلام في مواجهة المسيحية الأوروبية، وكانت حياتهم جهادًا لم ينقطع حتى نهاية دولتهم في البلاد، فكان حرصهم على تماسك صفوفهم هو الذي جعل الوحدة الدينية المذهبية لديهم معادلة للوحدة السياسية. ومن هنا كان تشددهم في التمسك بمذهب أهل السنة ولا سيما في القرون الأولى من حياتهم الإسلامية، ومحاربتهم لكل ما يخالف هذا المذهب من فرق

عدُّوها مبتدعة مثل الخوارج والشيعة والمعتزلة، واسترابتهم في الاتجاهات الفكرية والروحية المتحررة مثل الفلسفة والتصوف.

وقد ورثت إسبانيا المسيحية مبدأ أحادية المذهب عن الأندلس، وكأن الحياة الدينية في شبه الجزيرة سارت في خط واحد أو متقارب في كلا تاريخيها: الإسلامي والمسيحي، فرأينا إسبانيا بعد أن توحدت سياسيًا ودينيًا منذ القضاء على دولة غرناطة المسلمة تعد نفسها حامية المسيحية الكاثوليكية البابوية في مواجهة عالم الإسلام الذي تزعمته الخلافة العثمانية التركية، فتكرر الصدام السياسي والعسكري بين الدولتين خلال القرن السادس عشر وشطر من السابع عشر. ولم يقف الأمر عند هذا الصراع مع عالم الإسلام، بل رأينا الكاثوليكية الإسبانية تتصدى بضراوة لكل حركات الإصلاح في داخل العالم المسيحي نفسه، إذ تعقبت الدولة في ظل الملك فيليب Felipe II (حكم بين ١٥٥٦ و١٥٩٨م) وخلفائه، كل محاولات الإصلاح الديني، إذ عدتها حركات مارقة تسعى إلى الفرقة وشق صفوف المسيحية، وكان أهم هذه الحركات اثنتان: أولاهما التي نادى بها المفكر الهولندي المتحرر ديسيديريو إيراسموس Desiderio Erasmus (المتوفى سنة ١٥٣٦)، وكان على الرغم من نقده لحياة الرهبنة ومناداته بإصلاح الكنيسة معتدلاً في آرائه، داعيًا إلى الاحتفاظ بوحدة العالم المسيحي تحت راية البابوية. وأما الحركة الثانية فهي التي تزعمها الألماني مارتن لوثر Martin Luther (المتوفى سنة ١٥٤٦م) وكان أكثر جرأة وتطرفًا، وهي التي تمخض عنها الانشقاق الكبير المتمثل في ظهور البروتستانتية التي جذبت إليها شطرًا كبيرًا من المسيحية الأوروبية. وكان موقف السلطتين الإسبانيتين الكنسية والسياسية هو العداء الشديد لهذه الحركات الإصلاحية، وتعقبت محاكم التفتيش من اشتبهت في انتمائهم إلى هذه الحركات بضراوة لا تقل عما كانت تتعامل به مع المتهمين بالإسلام أو اليهودية.

(٨)

ومن الظواهر التي تميز بها المجتمع الأندلسي - الإقبال على الرحلة إلى مراكز الثقافة في المشرق، ولم ينفرد الأندلسيون بذلك، إذ كانت الرحلة في طلب العلم شائعة في العالم الإسلامي كله، غير أنها كانت بالنسبة لأهل الأندلس حاجة ماسة، ولا سيما خلال القرنين الأولين من حياتهم بعد الفتح، وكان ذلك بسبب حرصهم على تأكيد هويتهم الإسلامية العربية، مع قلة عدد العرب الداخلين إلى بلادهم وبعدهم الشديد عن مراكز الثقافة المشرقية، وما تفرضه عليهم تعاليم الإسلام من ضرورة الحج إلى البقاع المقدسة، فكانت رحلات الحج فرصة انتهزوها للتزود من الثقافة العربية بأكبر قدر ممكن. والذي يتصفح معاجم التراجم الأندلسية تتملكه الدهشة والإعجاب بهؤلاء الآلاف من الأندلسيين الذين كانوا يتجشمون مشاق الرحلة الطويلة من بلادهم النائية من أجل التردد على مجالس العلم في أقصى بلاد المشرق، فنجد منهم من أوغل حتى وصل إلى خراسان أو ما وراء النهر أو شبه القارة الهندية، ولا شك في أن هذه الرحلات قد أكسبت الأندلسيين من التجارب والخبرات ما جاوزوا فيه العلوم النظرية إلى تعرف ألوان من الحياة العملية لدى أمم عديدة، ونقل كثير من أساليبها في ما يفيد مجتمعهم. ولذا فقد كان من أطرف ما أُلِّف في عالم الإسلام من كتب الرحلات هو نتاج الرحالة الأندلسيين الذين جابوا أقطارًا قلَّ من عرفها من المسلمين مثل رحلة أبي حامد الغرناطي (المتوفى سنة ٥٦٥هـ/١١٧٠م)، وهي التي جاب فيها أنحاء أوروبا الوسطى ووصل إلى سهول روسيا وضفاف الفولجا. وقد توجت هذه الأسفار التي تصور روح المغامرة لدى الأندلسيين بأعظم رحلة تمت في العصور الوسطى، وهي التي اضطلع بها ابن بطوطة في القرن الثامن الهجري، وهو وإن كان من طنجة فإن ثقافته كانت أندلسية كشأن قاطني المنطقة التي انتمى إليها من شمال غربي المغرب، ومن المعروف ان الأندلسيين كانوا بحكم خبراتهم البحرية هم الذين عمروا معظم الموانئ الواقعة على

سواحل البحر المتوسط على طول الشمال الأفريقي من المغرب الأقصى حتى برقة، بل ونعرف لهم مغامراتهم في التوغل في بحر الظلمات (المحيط الأطلسي) ونشاطهم في رسم الخرائط البحرية التي انتفع بها كريستوفر كولومبس Cristobal Colon كما استعان ببعض البحارة المسلمين في استكشافه للعالم الجديد.

وكان من أهم ما عني به الأندلسيون في رحلاتهم إلى بلاد المشرق هو جلب ما يغذي ثقافتهم من الكتب في مختلف ضروب المعرفة، وكان لأمراء الأندلس مبعوثون ووكلاء في بلاد المشرق من الوراقين يبعثون إليهم بأهم ما يصدر من الكتب، ويكفي مثالاً على ذلك ما يذكر عن الأمير الحكم ولي عهد أبيه الخليفة عبدالرحمن الناصر - وكان أشبه بوزير للثقافة لأبيه - من مهاداته للمؤلف المشهور أبي الفرج الأصبهاني ومنحه ألف دينار من الذهب لكي يرسل إليه أول نسخة من موسوعته الأدبية «كتاب الأغاني»، قبل أن يخرجه في العراق. وهناك من كتب علماء المشرق ما لم يعرف إلا عن طريق الأندلسيين، مثل كتاب «التعليقات والنوادر» الذي ألفه أبو علي الهجري عالم الجزيرة العربية، ونقله إلى الأندلس ثابت بن حزم السرقسطي وابنه قاسم بن ثابت (ت سنة ٣٠٢هـ/٩١٤م) على حين أن هذا العالم اللغوي الجغرافي يكاد يكون مجهولاً في المشرق، كما أثبت ذلك الشيخ حمد الجاسر في تحقيقه لهذا الكتاب الفريد.

ولم يكتف الأندلسيون بتلك الرحلات إلى المشرق، بل كان أمراؤهم يعملون على استقدام عدد من أعلام المشارقة تأكيدًا لطموحهم النبيل إلى خدمة أمتهم الأندلسية في استكمال ثقافتهم الفكرية والرقي بملكاتهم الفنية. وقد كان من أول من وفد من المشرق إلى الأندلس تحقيقًا لهذا الهدف الموسيقي المغني علي بن نافع المعروف بزرياب (المتوفى سنة ٢٤٣هـ/٨٥٧ م) الذي استقدمه الأمير عبدالرحمن بن الحكم الأوسط (سنة ٢٠٦هـ/٨٢٢ م)، وهو تلميذ أشهر أعلام الموسيقى والغناء في بغداد: إسحاق بن إبراهيم الموصلي. على أنه لم يكن مجرد مقلد أو تابع لأستاذه المشرقي، بل كانت له

ابتكاراته وتجديداته في مجال النغم، وإليه يرجع الفضل في تكوين مدرسة أندلسية أصيلة في هذا الميدان. ومما هو جدير بالذكر أن تأثيره لم يقتصر على فني الموسيقى والغناء، بل تجاوز ذلك إلى الحياة الاجتماعية بكل جوانبها، حتى في ما يتعلق بالأزياء وآداب المائدة وألوان الطعام وتصفيف الشعر بالنسبة للرجال والنساء، وإليه يرجع جانب كبير من الفضل في تحول الأندلس إلى مجتمع راقٍ بالغ أقصى حد من سمو الذوق ورقة الحضارة.

كذلك كان من أبرز الوافدين على الأندلس العالم اللغوي الكبير أبو علي القالي الذي استضافه الخليفة عبدالرحمن الناصر في سنة ٣٣٠ هـ (٩٤٢م) بإشارة من ولي عهده الحكم. وقد اتخذ القالي من الأندلس وطنًا ثانيًا له، إذ قضى فيها بقية حياته حتى وفاته سنة ٣٥٦ هـ (٩٦٦م)، وفي قرطبة ألف كتابه «الأمالي والذيل والنوادر» ومعجمه اللغوي الكبير «البارع» الذي ضاهى به معجم «العين» للخليل بن أحمد، وكان له مجلس أسبوعي يعقده كل خميس في جامع ضاحية الزهراء بقرطبة، وكان يملي فيه ما جلبه من مادة بالغة الضخامة من اللغة ودواوين الشعر القديم ونوادر الأخبار. وتكونت حول أبي علي حلقة هائلة الاتساع من طلبة العلم، والحقيقة أن كثيرًا من المواد اللغوية والشعرية التي قدم بها هذا العالم البغدادي كانت معروفة من قبل، إذ أدخلها الأندلسيون الراحلون إلى المشرق، ولكن مكانة الرجل في دقته وضبطه وصحة رواياته كانت بمثابة التوثيق النهائي لكل تلك المواد، وبفضل القالي تأصلت الدراسات اللغوية، وتكونت من تلاميذه مدرسة تهتم بالتراث العربي القديم، ويصبح للأجيال التالية من مواصلي جهودها مكانة لا تقل عن أرقى مدارس المشرق في ذلك المجال.

وكما استقدم عبدالرحمن الناصر أبا علي القالي في أوائل القرن الرابع فإننا نرى كيف قام المنصور بن أبي عامر بعد ذلك بنصف قرن باستقبال عالم بغدادي آخر، هو صاعد بن الحسن المعروف باللغوي في سنة ٣٨٠هـ (٩٩٠م). وفي قرطبة ألف

صاعد كتابه «الفصوص» الذي نافس به كتاب «الأمالي»، وهو لا يقل عنه قيمة في حفوله بالمادة اللغوية والشعرية القديمة.

(٩)

كثيرًا ما أثار الباحثون للتراث الأندلسي قضية مدى الأصالة في هذا التراث ومدى تأثير البيئة في تميز الأندلس بشخصية مستقلة، ومال أكثر الدارسين في المشرق إلا أن الأندلس لم تختلف حضاريًا وثقافيًا عن سائر الأقطار المنتمية إلى عالم العروبة والإسلام، وأن الأندلسيين إنما كانوا تلاميذ للمشارقة، وحضارتهم ليست إلا امتدادًا لحضارة المسلمين في الشرق. وحينما يأتي الحديث عن الأدب الأندلسي فإن المقولة الشائعة هي أنه مجرد محاكاة لأدب المشرق: يحتذون نماذجه ويسيرون في أثره، وتتكرر هذه المقولة في ما يتعلق بسائر ألوان الثقافة الأخرى.

على أن التعمق في بحث هذا الموضوع يفضي بنا إلى أن نرى في تلك المقولات نظرة سطحية لا تنفذ إلى لب القضية، وإذا كان تقليد المشارقة ومحاكاتهم قد يصح إلى حد ما في الحكم على الثقافة الأندلسية خلال القرن الأول من حياة الأندلسيين في ظل الإسلام، أي حتى نهاية القرن الثاني الهجري، فإن الأمر يختلف في تقويم النتاج الفكري والحضاري في ما بعد تلك الحقبة، إذ لا نلبث أن نرى بوادر للأصالة والابتكار تطل علينا خلال القرن الثالث الهجري، وهو الذي عمل فيه أهل هذه البلاد على استكمال تكوينهم الثقافي عن طريق رحلاتهم الدؤوبة إلى مختلف حواضر المشرق، أي أن هذا القرن يعد مرحلة انتقالية كان عليها أن تفضي إلى اكتمال الشخصية الأندلسية في القرن التالي.

ويمثل هذه المرحلة عدد من أعلام الثقافة الأندلسية يبدو فيهم الطموح إلى التميز والتفرد في هذه الفترة المبكرة. ومن أول هؤلاء عالم موسوعي الثقافة لم يدع مجالاً من

مجالات الفكر إلا كتب فيه، وهو عبدالملك بن حبيب الإلبيري (المتوفى سنة ٢٣٨هـ/٨٥٢ م)، وهو فقيه مالكي لم يلحق إمام أهل المدينة، وإنما درس في المشرق على بعض تلاميذه المدنيين والمصريين. وقد كان من تأليفه في مجال الفقه كتاب «الواضحة» التي أصبحت من أهم الكتب الأساسية في الفقه المالكي على مستوى العالم الإسلامي، ويقول ابن حزم عن هذا الكتاب إن له لدى أهل إفريقية «الطيران الحثيث» إشارة إلى ذيوعه وعناية طلبة الفقه بها خارج الأندلس، وكان ابن حبيب أيضًا أول مؤلف أندلسي يعالج الكتابة التاريخية. ولم يبق من «تاريخه» إلا مختصر يبدو أنه كان أملاه على بعض تلاميذه، وفيه يتعرض لأول مرة لفتح المسلمين للأندلس وللسنوات الأولى من تاريخ البلاد في ظل الإسلام، ويتبين لنا من فحص هذا المختصر أن قيمته العلمية محدودة، ولو أن حكمنا هذا ليس قاطعًا بسبب ضياع أصل الكتاب. ومع ذلك فإن ما يحملنا على الإعجاب بهذا الجهد المبكر للفقيه الأندلسي، هو أنه من أول المحاولات لكتابة تاريخ عالمي شامل منذ بداية الخليقة وسير الأنبياء والسيرة النبوية والتاريخ الإسلامي والأموي حتى فتح الأندلس، وذلك قبل أن يكتب الطبري تاريخه الكبير بنحو نصف قرن. وكان لابن حبيب إلى جانب كتابيه في الفقه والتاريخ مختصر آخر في الطب يعد من أول ما كتب في هذا الموضوع في عالم الإسلام.

وخلال القرن الثالث أيضًا يبرز جهد عالم أندلسي آخر في مجال تفسير القرآن وفي الحديث النبوي، ونعني به (بقي بن مخلد المتوفى سنة ٢٧٦هـ/٨٨٩ م). أما في التفسير فله كتاب كبير لم يصل إلى أيدينا، وإن احتفظ بعض المصادر المتأخرة بنقول منه، ويقول الإمام ابن حزم عن هذا الكتاب إنه يضاهي تفسير الطبري في حجمه (البالغ ثلاثين مجلدًا) وإنه لا يقل قيمة عن ذلك التفسير. أما في ميدان الحديث النبوي فإن (بقي بن مخلد) كان صاحب الفضل في إدخال هذا العلم إلى الأندلس متحديًا فقهاء قرطبة الذين تمالأوا عليه وحرضوا عليه العامة حتى كادوا يفتكون به، وكان

(بقي) قد قام برحلتين إلى المشرق قضى فيهما أربعًا وثلاثين سنة وأخذ عن عدد هائل من الشيوخ ولا سيما من علماء الحديث، وفي الأندلس ألف كتابًا في هذا العلم يصفه ابن حزم أيضًا بأنه في مرتبة صحيحي البخاري ومسلم وأنه التزم في اختياره للأحاديث بشروطهما، وكان من مظاهر الأصالة في هذا المجموع من الأحاديث النبوية أنه يجمع بين كونه مسندًا ومصنفًا في الوقت نفسه، والمسند في اصطلاح علماء الحديث هو ما رتبت فيه الأحاديث على أسماء الرواة من الصحابة، والمصنف هو ما كان الترتيب فيه على أبواب الفقه.

وفي مجال الفن الشعري نلتقي بشخصية يحيى بن الحكم الغزال الجياني، (ت٢٥٥هـ/٨٦٩ م) وهو شخصية متعددة المواهب، كان شاعرًا ومؤرخًا ومنجمًا، وإليه عهد الأمير عبدالرحمن بن الحكم بسفارة إلى بلاط الملك البيزنطي في القسطنطينية، وفي رحلته اتصل في العراق بالشعراء المحدثين، أما شعره فنلاحظ فيه تأثرًا بخمريات أبي نواس وبزهديات أبي العتاهية، ولكنه مع ذلك يبدو مجددًا في العديد من تشبيهاته المبتكرة وفي توليده للمعاني على نحو ما سنراه لدى ابن الرومي، كما نجد له في مثل هذا الزمن المبكر شعرًا فلسفي الطابع يشبه ما نجده لدى أبي العلاء المعري الذي أتى بعده بقرنين من الزمان.

حتى في مجال العلوم لم تخل الأندلس خلال القرن الثالث من محاولات طموحة تبشر بما ستبلغه هذه البلاد من نهضة علمية كبيرة، وقد بدأ اهتمامهم بهذا الجانب المعرفي منذ أن عهد عبدالرحمن بن الحكم الأوسط إلى الشاعر القاضي عباس بن ناصح الثقفي بالقيام برحلة إلى العراق لكي يأتي إليه بما ترجم في المشرق وما أُلِّف من «كتب الأوائل» أي كتب العلوم بمختلف أنواعها، وسرعان ما ظهرت نتيجة هذا الاهتمام متمثلة في شخصية (عباس بن فرناس المتوفى سنة ٢٧٤هـ/٨٨٧ م) وكان إلى جانب كونه شاعرًا وموسيقيًا وعروضيًا من أول من يعدون في طليعة المشتغلين بالعلوم

في الأندلس في مجالات الطبيعة والكيمياء والفلك، إذ كان أول من استنبط صناعة الزجاج من الحجارة، وصنع أنواعًا من الساعات لحساب الوقت، وأنشأ قبة سماوية صور فيه بنية السماء بنجومها وغيومها وبروقها ورعودها وغير ذلك من المخترعات، وهو أول من قام بمحاولة للطيران في الجو، وإذا كانت هذه المحاولة لم تتوج بالنجاح الكامل فإن مما يذكر له هو أنه أول من فكر على أساس علمي في مثل هذا المشروع الجريء.

رأينا في عرضنا لجهود هذه الشخصيات من أهل القرن الثالث الهجري كيف استثمر الأندلسيون ما أخذوه عن المشرق من علوم وآداب وفنون في تحقيق منجزات تتسم بمحاولة التجديد والابتكار. وكانوا في نقلهم ذلك الزاد الثقافي المشرقي لا يأخذونه على علاته، بل كان عملهم انتقائيًا، أي يختارون من مكوناته ما يلائم مجتمعهم ويلبي حاجاتهم، ويرفضون ما يرون فيه خطرًا أو إضرارًا بتماسك كيانهم الاجتماعي.

ومهدت جهودهم خلال هذا القرن للوثبة الهائلة التي وافقت القرن الرابع الهجري، وهو الذي يعد عصر النهضة الكبرى في مختلف مجالات الحياة، صحيح أن هذه النهضة لم تنفرد بها الأندلس، بل شملت مختلف الأقطار الإسلامية في المشرق، غير أن الفرق بين النهضتين هو أنها في المشرق وافقت ضعفًا سياسيًا متزايدًا، إذ تفككت وحدة الدولة، واستقلت معظم ولايات الخلافة، ولم يعد للخليفة العباسي إلا سلطة شكلية مظهرية، إذ كان واقعًا تحت سلطان ملوك البويهيين، وواكبت هذا الضعف السياسي ألوان من الفساد الاجتماعي والتدهور الاقتصادي، أما في الأندلس فقد كانت النهضة شاملة في كل الميادين، فقد بلغت الأندلس أوج قوتها السياسية والعسكرية، ورقيها الاقتصادي، ونضجها الثقافي. وكان ذلك بفضل ثلاثة من حكام البلاد، كان أولهم الخليفة عبدالرحمن الناصر لدين الله الذي امتد حكمه طوال النصف الأول من القرن الرابع (٣٠٠-٣٥٠هـ/٩١٢-٩٦١م) وهو يعد أفضل من حكم البلاد

على امتداد تاريخها الإسلامي، وأما النصف الثاني من هذا القرن فيتقاسم الحكم فيه الخليفة العالم الحكم المستنصر (٣٥٠-٣٦٦هـ- ٩٦١-٩٧٦م) والمنصور محمد بن أبي عامر (٣٦٧-٣٩٢هـ/ ٩٧٧-١٠٠٢م). وحكمهما يعد امتداداً لخلافة الناصر، وخلاله واصلت الأندلس مسيرتها متحولة إلى أعظم دول الغرب الإسلامي وأرقى دول أوروبا على حد سواء.

وكان هؤلاء الحكام الثلاثة مع كونهم رجال دولة من الطراز الأول من أكثر حكام المسلمين عناية بالثقافة وإغداقاً على العلماء من كل نوع، ويعد ثانيهم الحكم المستنصر أعظمهم جهوداً في هذا الميدان، وقد ضُرب المثل بخزانة كتبه التي بلغ عددها قرابة نصف مليون كتاب، وكان له وكلاء في شتى مدن المشرق يمدونه بكل طريف من الكتب، وعني الحكام الثلاثة بعمران بلدهم، فبنى أولهم عبدالرحمن الناصر وثالثهم المنصور العامري ضاحيتين في قرطبة هما الزهراء والزاهرة كانتا آية في فخامة العمارة، وأصبحت قرطبة بهما وبغيرهما من المنشآت أعظم مدن القارة الأوروبية وأحفلها بروائع ألوان الفنون.

ومن العسير أن نعدد مظاهر نضج الشخصية الأندلسية في مجالات الحضارة، ولذلك فإننا سنكتفي بذكر بعضها مما لا يتسع المقام لأكثر منه.

(١٠)

من أولها أن الأندلس بلغت حدّ ما يمكن أن نسميه «الاكتفاء الذاتي» الثقافي، فلم يعد طلبة العلم فيها بحاجة إلى التردد على حواضر المشرق للتلمذة على علمائه، وكانت الرحلة إلى الشرق قبل ذلك ضرورية للتصدر للتعليم. أما خلال هذا القرن فإننا نشهد عدداً كبيراً من العلماء لم يغادروا وطنهم، بل اكتفوا بما قرأوه على أساتذتهم الأندلسيين، ومع ذلك فقد قدرت لهم مكانة كبيرة اعترف بها المشارقة أنفسهم. ونذكر

مثالاً لهؤلاء الأديب القرطبي ابن عبد ربه (توفي سنة ٣٢٨هـ/٩٤٠م) صاحب الموسوعة الأدبية (العقد الفريد) التي تضاهي كتب الجاحظ وابن قتيبة، وبه أثبت هذا الأديب الشاعر أن الأندلسيين قد استوعبوا خير ما في الثقافة الأدبية الشرقية.

ومن مظاهر هذا النضج طموح الأندلسيين إلى معارضة كتب المشارقة، فإذا كان محمد بن داود الإصبهاني قد ألف كتابه «الزهرة» في مائة باب يحتوي كل باب منها على مائة بيت من المختارات الشعرية فإن الأديب القرطبي ابن فرج الجياني يؤلف في معارضته كتاب «الحدائق» في مائتي باب، وفي كل باب مائتا بيت كلها من أشعار الأندلسيين، أي أن الكتاب يحتوي على أربعين ألف بيت، وهو قدر كبير يدل على وفرة المحصول الشعري لأهل الأندلس حتى القرن الرابع، وإذا كان ابن أبي عون البغدادي (المتوفى سنة ٣٢٢هـ/٩٣٤م) قد وضع كتابه «التشبيهات» في شعر المشارقة فإن (رسيلة ابن الكتاني) الطبيب القرطبي يؤلف بعده بقرن (توفي في نحو سنة ٤٢٠هـ/١٠٢٩م) كتابًا بنفس العنوان ليبرز براعة شعراء الأندلس في هذا الفن. وتتكرر الظاهرة بعد ذلك بقرن، إذ نجد أبا منصور الثعالبي (ت سنة ٤٢٩هـ/١٠١٨م) يؤلف كتابه «يتيمة الدهر» موزعًا تراجم الشعراء ومختارات من أشعارهم على بيئات العالم العربي من خراسان إلى الأندلس، فيعارضه ابن بسام الشنتريني (ت سنة ٥٤٢ هـ/١١٤٨م) بكتابه «الذخيرة» ولكنه يقصر مادته على شعراء الأندلس وكتّابها فقط. وفي مصر يؤلف ابن دحية الكلبي البلنسي (ت سنة ٦٣٣هـ/١٢٣٦م) – وهو مهاجر أندلسي إلى المشرق – كتابه «المطرب من أشعار أهل المغرب» معبرًا عن قوميته الأندلسية ومفاخرًا المشارقة بروائع أشعار الأندلسيين. وكأنما أصبحت لدى هؤلاء عقدة التفوق على المشرق في كل مجالات الأدب.

وقد كان العالم المشرقي القادم إلى الأندلس يحظى من حكامها وأهلها بإجلال عظيم، كما نرى في استقبالهم (لأبي علي القالي) في عهد عبدالرحمن الناصر، غير أن

الأمر اختلف في النصف الثاني من القرن الرابع، إذ تعرض (صاعد البغدادي) حينما قدم على (المنصور بن أبي عامر) لامتحان عسير من جانب العلماء والشعراء الأندلسيين الذين لم يغادروا وطنهم قط، وعلى الرغم من مكانة كتابه «الفصوص» فإن أدباء الأندلس وعلماء اللغة فيها استقبلوه بلاذع النقد. حتى كتاب أبي علي القالي (الأمالي) الذي أجمع العلماء على الإشادة به لم يسلم من نقد العالم اللغوي (أبي عبيد البكري ت٤٧٦هـ/١٠٨٣م) الذي أفرد كتابًا كاملاً لما سماه «التنبيه على أوهام أبي علي»، ولو أنه كان ملتزمًا في هذا الكتاب بأدب الحوار، ولم يمنعه نقده للكتاب من الثناء عليه والإشادة بفضله، ونجد مثل ذلك في نقد (ابن السيد البطليوسي ت٥٢١هـ/١١٢٧م) لكتاب (أدب الكتّاب) لابن قتيبة في أثناء شرحه لهذا الكتاب بعنوان «الاقتضاب».

في المظاهر السابقة نرى شواهد على هذه القومية الأندلسية التي كان اعتزاز أهل الجزيرة بها مستمرًا لم ينقطع أبدًا منذ القرن الرابع بحكم إحساسهم بالتفوق على بلاد الشمال الأفريقي، بل وعلى المشرق أيضًا. ومما يصور هذا الإحساس رسائل ابن حزم القرطبي وأبي الوليد الشنقدي (ت٦٢٩هـ/١٢٣٢م) و(ابن سعيد المغربي ت٦٨٥هـ/١٢٨٦م) وكلها في التمدح بفضل الأندلس والفخر بمنجزات أهلها.

ولعل خير ما تتمثل فيه أصالة الأدب الأندلسي وما قدمه من تجديد فيه ابتكارهم لفنين شعريين أصبح للمشارقة بهما ولع شديد، فعملوا على تقليد الأندلسيين فيهما، وهما التوشيح والزجل. ويرجع الفضل في ابتكار الموشح لشاعر عاش في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع، هو (مقدم بن معافى القبري)، ثم نظم فيه شعراؤهم حتى أواخر دولة الإسلام في البلاد. ولعلنا نذكر موشحة ابن الخطيب الغرناطي (ت٧٧٦هـ/١٣٧٤م) التي توالت معارضاتها حتى القرن العشرين حينما نظم أمير الشعراء أحمد شوقي على منوالها أندلسيته بعنوان «قصر قريش». ويعد فن التوشيح

بما فيه من تنويع في العروض والقوافي أهم محاولة للخروج بالفن الشعري العربي من رتابته التقليدية قبل تجربة شعر التفعيلة في منتصف القرن العشرين، وأما الزجل فقد كان محاولة أكثر جرأة، إذ تتمثل في صناعته ما قام به أهل الأندلس من الارتفاع بلغة العامة إلى مجال الفن الشعري الراقي، وقد تلقف المشارقة هذا الفن الجديد فنظم فيه شعراء كل قطر عربي بعاميته الخاصة، وما زال هذا الفن الشعبي مسايرًا للشعر المنظوم بالفصحى في كل أنحاء الوطن العربي.

وإنما ضربنا بعض الأمثلة على ابتكارات الأندلسيين في ميدان الأدب، ويمكن أن نضيف إلى ذلك نتاجهم في سائر ميادين الفنون والعلوم، حيث برزت شخصيتهم المتميزة، وإن كان ذلك في إطار الثقافة العربية الإسلامية التي ربطت بين أقطار وطننا العربي في وحدة جامعة إلا أنها سمحت بتعدد الهويات في الوقت نفسه.

ففي مجال فن الموسيقى والغناء كان للأندلسيين فيهما مذهب خاص هو استمرار للمدرسة التي أوجدها في شبه الجزيرة زرياب تلميذ إسحاق الموصلي، وهي موسيقى تركت بصماتها الباقية حتى اليوم في بلاد المغرب العربي، وكذلك في الغناء الإسباني القديم كما أثبت هذا التأثير خوليان ريبيرا Julian Ribera في دراسته لموسيقى «مدائح مريم العذراء» (Las Cantigas de Santa Maria) للملك الإسباني ألفونسو العاشر الملقب بالحكيم. وما زال تأثير هذه الموسيقى وما يرتبط بها من غناء في هذا اللون المعروف باسم «الغناء العميق» (El Cante Jondo) أو «الفلامنكو» (El Flamenco) الذي تميزت به منطقة «الأندلس» في جنوب البلاد.

وفي ميدان العمارة كان للأندلسيين طرز متعددة كان لهم فضل ابتكارها، وهي تجمع بين عناصر شرقية وبيزنطية ورومانية في اتساق رائع. وتنوعت اتجاهاتهم المعمارية بتعاقب العصور، فهناك فن عصر الخلافة الذي يتجلى في مسجد قرطبة الجامع وفي مدينة الزهراء التي يعمل الأثريون الإسبان على ترميم جزء كبير منها، وفن

عصر الطوائف الذي تقوم قصور بني عباد بإشبيلية شاهدًا عليه، وفن عصر الموحدين بنموذجية الماثلين في مئذنة مسجد إشبيلية الجامع المسماة بـ «الدوارة» (La Giralda)، وفي «برج الذهب» (La Torre de Oro) على ضفة الوادي الكبير في إشبيلية أيضًا، وفن دولة بني الأحمر الذي يعد من أروع نماذجه «قصر الحمراء» La Alhambra، وأخيرًا «فن المدجنين» (El arte Mudejar) الذي يجمع بين عناصر إسلامية ومسيحية، وهو شائع في كل أنحاء إسبانيا، بل إن الإسبان نقلوه إلى مستعمراتهم في أمريكا اللاتينية، ومن أجمل نماذجه كنائس طليطلة Toledo وتيروال Teruel وسهلة بني ررين El Albarracin.

وفي ميدان العلوم يطول بنا الحديث لو تناولناها علمًا علمًا من الرياضيات إلى الفلك إلى الفلاحة إلى الطب، ويكفي أن نشير هنا إلى الأبحاث التي اضطلعت بها المدرسة الاستشراقية البرشلونية التي تخصصت في دراسة جهود الأندلسيين في ميدان العلوم وما نقل منها إلى اللاتينية واللغات الأوروبية مما كان أساسًا قامت عليه النهضة الأوروبية في هذه المجالات.

وقد كان عميد هذه الدراسات المستشرق الراحل ميَّاس بايكروسا Millás Vallicrosa، وتلميذاه جوان بيرنيت Joan Vernet وخوليو سامسو Julio Samsó اللذان أثريا هذاالجانب بأبحاث رائعة بالغة القيمة، كذلك يستحق التنويه في مجال جهود الأندلسيين العلمية كتاب المستشرق الإسباني انخل جونثالث بالنثيا Ángel González Palencia «تاريخ الفكر الأندلسي» الذي ترجمه أستاذنا الدكتور حسين مؤنس رحمه الله، كذلك المجلد الضخم الذي أشرفت على نشره الدكتورة سلمى الخضراء الجيوسي بعنوان «تراث الأندلس» (The Legacy of muslim Spain)، وقد اشترك في إعداد أبحاثه أكثر من خمسين عالمًا عالج كل منهم جانبًا من جوانب هذا التراث في حدود تخصصه.

وأخيرًا لا أجد في ختام هذا الحديث خيرًا من عبارة للشاعر الغرناطي الكبير (فيديريكو غرسيه لوركا) قالها في حوار له مع أحد الصحفيين وهو في آخر سني حياته (سنة ١٩٣٦). وكان الصحفي قد وجه إليه هذا السؤال:

- هل ترى أن تسليم مفاتيح غرناطة كان عملاً موفقًا؟

(يقصد استسلام غرناطة الذي كانت رمزًا له تسليم آخر ملوكها المسلمين أبي عبدالله مفاتيح المدينة للملكين الكاثوليكيين).

فكان جوابه:

- بل كانت لحظة مشؤومة، وإن كانوا يرددون عكس ذلك في مدارسنا! لقد فقدنا منذ هذه اللحظة حضارة جديرة بالإعجاب... فقدنا شعرًا وفلكًا وعمارة وفنًا ورهافة حس لا مثيل لها في العالم... لكي يتحول بلدنا بعد ذلك إلى مدينة فقيرة جبانة... بلد تضطرب فيه أسوأ البرجوازيات الإسبانية!

****

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

الجانب التاريخي والحضاري في الأندلس

أ.د. محمود علي مكي

يقدم الباحث في ورقته عرضًا مجملاً* لتاريخ الأندلس وإسهاماته الثقافية والحضارية، وفي حديثه عن تاريخ الأندلس، يقسم هذا التاريخ إلى ثلاث مراحل رئيسة: المرحلة الأولى: وهي التي بسط الإسلام فيها نفوذه على جل شبه الجزيرة الإيبيرية وتمتد من عام الفتح ٧١١م حتى سقوط طليطلة عام ١٠٨٥، وتشمل مرحلة الخلافة ومرحلة ملوك الطوائف. أما المرحلة الثانية فتمتد بين عامي ١٠٨٥ و١٢١٢ وفيها كانت الأندلس تضم دولتي المرابطين والموحدين، وخلالها كان هناك توازن بين القوتين الإسلامية والمسيحية، مع أن كفة المسيحية هي الأرجح بشكل مطرد، ويمكننا أن نلحق بهذه الفترة أربعة عقود أخرى سقطت فيها كبرى القواعد الأندلسية نتيجة لهزيمة العقاب (١٢١٢ – ١٢٤٥)، أما الفترة الثالثة فتمتد ما بين عامي ١٢٤٥ و١٤٩٢ وهي الفترة التي كانت فيها دولة الأندلس تقتصر على مملكة غرناطة حتى سقوطها في أيدي الملوك الكاثوليك عام ١٤٩٢.

والجزء الثاني من هذا البحث يتناول التاريخ الثقافي والحضاري للأندلس وآثاره على المشرق العربي والغرب المسيحي، ويلفت الباحث الانتباه إلى أن التاريخ الحضاري للأندلس لم يكن مواكبًا للتاريخ السياسي، فإذا كانت دولة الأندلس قد سارت بعد القرون الأربعة الأولى في طريق التدهور والانحدار حتى النهاية المحتومة، فإن منجزات الأندلس في ميدان الحضارة والثقافة ظلت مستمرة ومتنامية حتى في عهد «المدجنين» وعهد «الموريسكيين» الذين يمثلون آخر عهد للمسلمين في الأندلس.

وعلى الرغم من أن الحضارة الأندلسية نبعت من المشرق إلا أنها أظهرت بوادر الأصالة داخل حدود الثقافة الإسلامية، ومن بين مظاهر الأصالة ما يلي:

– قضية التهجين العرقي واللغوي الذي ميز مجتمع الأندلس، والدور الذي لعبه المستعربون المسيحيون في المجتمع الإسلامي وإسهامهم الحضاري في نمو المجتمع المسيحي في الشمال.

---

* اختار الباحث عنوانًا آخر لبحثه هو «التاريخ والحضارة في الأندلس».

- الدور الذي لعبته المرأة الأندلسية في المجتمع، ويبدو أن المرأة الأندلسية كانت تتمتع بقدر من الحرية أكثر من المرأة الشرقية.

- ومن أهم ما يميز المجتمع الأندلسي عناية المسلمين بالريف وبالإعمار الزراعي، وهنا نذكر أن الرومان ومن بعدهم القوط كانوا يوجهون اهتمامهم على المدن الكبرى، وبعض هذه المدن يدين بنشأتها لهم مثل سرقسطة وطركونة وبرشلونة وطليطلة وإشبيلية وقرطبة وبلنسية، أما المسلمون ففوق اهتمامهم بتلك المدن وتطويرها فقد اهتموا بالريف والحواضر التي أصبح بعضها اليوم من كبريات العواصم مثل مرسية والمرية والبسيط وبطليوس وقصرش، وبعضها الآخر مدن متوسطة مثل وادي الحجارة وقلعة أيوب ومدينة سالم ومجريط والجزيرة الخضراء وجبل طارق وطريف وغيرها كثير مما لا يزال يحمل أسماءه العربية، وكان اهتمام المسلمين الأكبر بالريف وزيادة الرقعة الزراعية والعناية بطرق الري وشق القنوات وحفر الآبار واستخراج المياه الجوفية وإدخال محاصيل جديدة منها ما حمله الإسبان والبرتغاليون بعد ذلك إلى عالم الأمريكيتين الجديد، ولا أدل على حضارة المسلمين في هذا المجال من الأسماء العربية التي تحملها كثير من الأماكن الجغرافية.

ولعل من أهم ما ميز أهل الأندلس أن التسامح الذي عومل به المخالفون لعقيدة الإسلام كان يقابله تشدد بين المسلمين أنفسهم في التمسك بمذهب فقهي واحد هو المذهب المالكي الذي ظل سائدًا في الأندلس حتى نهاية عهد الإسلام، ولعل التفسير المقبول لهذا التشدد هو أن الأندلسيين في مواجهاتهم الدائمة مع المسيحية كانوا يشعرون بأنهم في أمس الحاجة إلى الوحدة السياسية والدينية، ومن هنا كانوا يرفضون أي انقسام مذهبي يؤدي إلى فرقة صفهم، ويبدو طريفًا أن هذه الوحدة المذهبية قد انتقلت من الأندلس إلى إسبانيا لدرجة أن إسبانيا كانت تعتبر نفسها حامية المذهب الكاثوليكي المسيحي بدءًا من القرن السادس عشر، وتصدت المسيحية الإسبانية بضراوة شديدة لكل حركات الإصلاح المسيحية مثل حركة إيراسموس ومارتين لوثر.

ومن بين مظاهر الأصالة في الأندلس كذلك استحداث فنين شعريين أصبح للمشارقة بهما ولع شديد ألا وهما التوشيح والزجل، وكذلك دورهم في مجالات العلوم المختلفة كالفقه والشريعة والطب والطبيعة وعلم الفلك وغيرها.

****

Literary Symposium
The Historical and Cultural Aspects in Al-Andalus

Dr. Mahmoud Ali Makki

"Summary"

The writer demonstrates the cultural history in Al-Andalus and its contribution, along eight (8) centuries in the human development by dividing this history into three major stages, dealt with in detail and complete illustration. It is called "Political History".

The paper points out to the cultural history showing the achievements of the Andalusian people in the civilization and cultural fields where the Islamic thought witnessed a great state of consciousness at the end of Al-Muahideen age in the first half of the 7th century AH. Here the writer talks about conquering Al-Andalus by Tariq Ibn Ziad and Musa Bin Nusyer in 92 AH – 711 AD, showing how the relation between the conquerors and natives according to the Islamic teachings at the top of which comes not to practice any power over the people of the Book to convert to Islam and to speak with them in a good manner.

The writer indicates some phenomena in the Islamic society in the Iberian peninsula, such as the interest of Muslims in agriculture and countryside, pointing to the difference between the Arab settlement and the Roman and Qutian settlements, which preceded the Islamic conquer.

The writer suggests that one of the most outstanding and remarkable features of the Andalusian society is the tolerance with the people of the Book despite the strict attitude of Al-Maliki doctrine (Madhab), which prevailed not only in Al-Andalus until the end of the Islamic state, but also all over Al-Maghrib until today.

In addition, the writer deals with other topics and issues such as the indigenuity of Andalusian literature with the creativity of two poetic arts, i.e. Al-Tawsheeh and Al-Zajal (التوشيح والزجل). whereas the Andalusians had the lion's share in music and singing, in addition to architecture, mathematics, medicine and astronomy.

The writer concludes by indicting the researches of Orientalist schools in Barcelona, which specialized in studying the Andalusian efforts in the field of sciences. The dean of this school was the latest Vallicrosa Millas and some of his students.

****

Aspecto histórico y político de Al-Andalus

Por / Prf. Dr. Mahmud Ali Makki

Resumen

En este trabajo, el autor presenta un breve bosquejo de la historia de al- Andalus, su aportación a la cultura y la civilización. En la exposición histórica, se divide la presencia musulmana en la Península Ibérica en tres etapas. La primera, en que el Islam extiende su hegemonía sobre la mayor parte de la Península (de 711 a 1085 a 1212) cuando al-Andalus pasa a ser una provincia de los imperios africanos de Almorávides y Almohades. Es un periodo de precario equilibrio entre el poder musulmán y las fuerzas cristianas, pero con una supremacía cada vez más creciente de éstas últimas. A este periodo se pueden añadir las tres décadas siguientes (1212-1245) en que caen en poder de Castilla y Aragón las mayores capitales andalusíes reduciéndose la presencia islámica al pequeño reino de Granda. La tercera etapa es la que ocupa el reino nazarí (1245'1492) hasta la toma de Granada por los Reyes Católicos.

La segunda parte del trabajo trata de la aportación de los andalusíes a la cultura y la civilización tanto hacia el Oriente ،rabe como por el Occidente Cristiano. Se advierte que la historia política de al-Andalus no coincide con la cultural, pues si los musulmanes pierden la hegemonía desde principios del siglo XII, su florecimiento cultural prosigue su ritmo creciente y es mucho lo que la España Cristiana tiene que aprender de los musulmanes, incluso de mudejares y luego de moriscos que pasan a ser subditos de segunda clase.

A pesar de que la cultura andalusí se deriva de Oriente, no deja de dar muestras de temprana originalidad que la distingue dentro de marco de la unidad cultural islámica.

Entre estas muestras, se señala el fuerte mestizaje étnico y lingüístico que caracterizó la sociedad andalusí, el importante papel de los mozárabes cristianos dentro de la sociedad musulmana y su contribución civilizadora al progreso de los reinos cristianos del norte.

Otra muestra: el papel activo de la mujer andalusí que, según parece, gozaba de más libertad que la oriental.

Si los romanos eran grandes constructores y a ellos se debe la fundación de las metrópolis más importante de la Península, los árabes supieron mantener y aun mejorar las condiciones de estas grandes urbes y añadir otras de creciente desarrollo como Murcia, Almería, Albacete, Guadalajara, Cáceres, Madrid y Medinaceli. Pero lo que más llama la atención es el interés dedicado a las zonas rurales manifestado en el empleo de nuevos sistemas de irrigación aplicados en riente, la sabia explotación de nuevos cultivos que los conquistadores españoles y portugueses trasladarían después al Nuevo Mundo. Prueba de la creación de nuevos asentamientos y poblaciones rurales es la abundancia de nombres de origen árabe que llevan hasta el día de hoy muchos topónimos en toda la geografía ibérica.

Orta característica del Islam andalusí es la adhesión exclusiva de la población a una sola escuela jurídica, en este caso la malikí y la no admisión de otras, aunque fueran en el marco de la ortodoxia sunní, mientras que en Oriente podían convivir varias escuelas, sin que esto afectara la cohesión socio-religiosa. La razón de este fenómeno es que los andalusíes, en su constante enfrentamiento con la Cristiandad peninsular, identificaban la unidad política con la religiosa y por ello rechazaron cualquier escisión sectaria como peligro que amenazaba su integridad social y religiosa. Parece que este concepto de la unicidad político-religiosa pasó de al-Andalus a la España católica que, a partir del siglo XVI, era el paladín de la Cristiandad frente al Islam representado por el Imperio turco-otomano. La iglesia española, máxima defensora del catolicismo, se oponía férreamente a todos los intentos de reforma preconizados por Erasmo y Martín Luther. Los

brotes de protestantismo que comenzaron a asomarse en Sevilla y en Valladolid fueron tan combatidos y perseguidos por el Santo Oficio como los sospechosos de musulmanes o de judíos.

Entre otras muestras de originalidad con que al-Andalus ejerció una gran influencia en Oriente y Occidente, se cita la invención de la poesía estórica (la muwassaha y el zéjel) y la labor de los andalusíes en los terrenos de los estudios de jurisprudencia y de filología además de las ciencias exactas: medicina, física, astronomía y botánica.

****

L'Histoire et la Civilisation en Andalousie

Dr. Mahmoud Ali Mekki

L'auteur présente un exposé complet de l'histoire de l'Andalousie et sa contribution culturelle et civilisatrice. Il divise l'histoire de l'Andalousie en 3 phases:

1ère phase : L'Islam a étalé son influence sur la plus grande partie de la péninsule ibérique (711-1085), cette époque comprend le temps du Califat et des rois des communautés (petits états).

2ème phase (1085-1212) l'Andalousie a abrité deux états: Les Almoravides et les Almohades, il y avait un équilibre entre les deux forces chrétienne et musulmane, bien que la balance penche du côté des chrétiens. On peut ajouter à cette phase 4 décennies qui ont connu la chute des grandes bases andalouses suite à la défaite du châtiment (1212-1245)

3ème phase (1245-1492) l'état andalous se limitait au royaume de Grenade jusqu'à sa chute en 1492.

La deuxième partie de cette recherche aborde l'histoire culturelle et la civilisation andalouse et son influence sur l'Orient arabe et l'Occident chrétien. L'auteur attire l'attention sur le fait que la civilisation andalouse n'accompagnait pas l'histoire politique. Si l'état andalous a commencé sa décadence après les 4 premiers siècles jusqu'à la fin, les réalisations de l'Andalousie sur le plan de la civilisation et de la culture ont continué et se sont dévéloppées jusqu'à l'époque des " domestiqués' et l'époque des maures qui représentent la dernière relation entre l'Andalousie et les musulmans.

Malgré le fait que la civilisation andalouse ait pris sa source en orient, elle a montré des premisses d'authenticité dans les limites de la culture islamique telles :

- L'insertion raciale et linguistique qui a caractérisé la société andalouse et le rôle des chrétiens arabophones dans cette société musulmane et leur contribution civilisatrice dans l'évolution de la siciété chrétienne du Nord.

- Le rôle joué par la femme andalouse dans la société, il parait que la femme andalouse jouissait de plus de liberté qu'en Orient.

- Parmi ce qui caractérise la société andalouse, l'attention accordée à la campagne et à l'infrastructure agricole par les musulmans. Il y a lieu de souligner que les romains et les goths après eux, s'intéressaient plus aux grandes villes Ce sont eux qui ont construit les villes comme saragosse, Tarragone, Barcelone, Seville, Cordoue, Tortosa et Valence.

Quant aux musulmans, en plus de leur intérêt pour ces villes et leur dévéloppement, ils se sont occupés de la campagne et des villages dont certains sont devenus maintenant de grandes capitales comme Murcie, Alméria, Alacète, Cacerés et d'autres villes moyennes comme Guadalajara, La Tour d'Eyyoub, la Ville de Salem, l'Ile verte, Gibraltar et autres qui portent des noms arabes. Les arabes s'intéressaient beaucoup à la campagne, ils augmentaient les surfaces cultivables, prenaient soin de l'irrigation, des canaux, des puits pour avoir l'eau souterraine, des semences nouvelles dont certaines ont été emportées par les portugais et les espagnols vers le monde nouveau des deux Amériques. La civilisation musulmane a laissé des traces visibles à travers les noms arabes que portent beaucoup de lieux géographique.

Ce qui singuliarise le mieux les andalous, c'est que la tolérance avec laquelle on traitait les non-musulmans était opposée à la rudesse avec laquelle se traitaient les musulmans eux-mêmes pour s'accrocher à la même doctrine malékite qui était restée maîtresse en Andalousie jusqu'à la fin de l'époque musulmane. L'explication plausible de cette rudesse, est que les andalous, dans leurs affrontements incessants avec les chrétiens avaient impérativement besoin de leur unité politique et religieuse et partout, ils refusaient toute division doctrinale qui pouvait

les désunir. Il y a une chose qui parait amusante, c'est cette unicité doctrinale qui de l'Andalousie, a atteint l'Espagne qui se considérait comme le défenseur du catholicisme depuis le XVIème siècle: le christianisme espagnol s'est opposé avec beaucoup de force aux mouvements réformistes chrétiens comme Erasme et Martin Luther.

Parmi les apports authentiques de l'Andalousie, deux genres poétiques, que les orientaux ont beaucoup appréciés ; ' Al Mouwachahat" et la poésie populaire, s'ajoute à cela bien sûr leur rôle dans les domaines de la théologie, de la Chariâ, de la médecine, de la nature de l'astrologie ..etc....

****

رئيس الجلسة:

الشكر الجزيل والوافر لأستاذنا الدكتور محمود علي مكي على ما قدم .. وفي الحقيقة لا نستطيع أن نختصر ثمانية قرون في خمس عشرة دقيقة، هذا أمر من الصعب تحقيقه.. لكنه استطاع بحكمته وبخبرته أن يقدم لنا خلاصات عن هذا التاريخ الأندلسي وعن الحضارة الأندلسية وشعرائها وعلمائها وأدبائها فجزاه الله كلّ الخير..

وننتقل الآن إلى الأستاذ الدكتور خوان مارتوس كيسادا. ليقدم ورقته فليتفضل مشكورًا..

****

ASPECTOS HISTÓRICOS Y CULTURALES DE AL-ANDALUS
(CULTURA Y CIENCIA)

Juan Martos Quesada
Universidad Complutense

Introducción: concepto de ciencia islámica medieval.

Cuando se habla de ciencia islámica medieval es conveniente traer a colación algunas de sus características básicas[1] ; en primer lugar, que en los comienzos del Islam se distinguía perfectamente entre "ciencias islámicas" (lengua –adab, luga-, derecho –fiqh y hadiz- y teología – din-) y el resto de las denominadas ciencias, llamadas "ciencias de los antiguos"[2] en donde los árabes siguieron, en general, la clasificación aristotélica[3] que, a grandes rasgos, dividía la Filosofía o conocimiento en Filosofía teórica y práctica; la Filosofía teórica se dividía en Filosofía primera o Metafísica, Filosofía media o Matemáticas y Filosofía inferior o Física; por su parte, la Filosofía práctica comprendía la Ética, Economía y Política; la Lógica se consideraba un saber metodológico y la Retórica y Poética pertenecían a la creación. Junto a estas ciencias o sabidurías aparecían las artes, que, en general, se refería al saber hacer concreto: curar dolencias, construir máquinas, cultivar plantas y animales, hacer edificios, etc.

1 - Acerca de las características de la ciencia islámica, véase P. HOODBHOY, El Islam y la ciencia, Barcelona, 1998.

2 - Éste es el título que J. SAMSÓ ha puesto a su magnífica obra sobre la ciencia en al-Andalus: La ciencia de los antiguos e al-Andalus, Madrid, 1992.

3 - Cf. M. CRUZ HERNÁNDEZ, El islam de al-Andalus, Madrid, 1996, pág. 413.

Algunas de estas artes lograron teorizarse con el tiempo, como la Medicina o la Farmacia y otras no. Por tanto, al referirnos a la ciencia andalusí, nos estaremos refiriendo a dos grandes bloques : el matemático-astronómico (que comprendía las Matemáticas, la Astronomía, la Astrología, la Geografía y la Física) y el médico-biológico (que abarcaba la Medicina, la Farmacología, la Botánica y la Agricultura).

En cuanto al desarrollo científico en al-Andalus, al menos tres grandes características deben ser consideradas; la primera es que la aparición del saber científico y su desarrollo en la España musulmana es bastante posterior al nacimiento y desarrollo en el Oriente musulmán[4] : Bagdad está en pleno florecimiento cuando, a comienzos del siglo IX, Córdoba empieza a engrandecer para llegar a su máximo esplendor, en la segunda mitad del siglo X, con sus últimos califas; por otra parte, el denominado "Siglo de Oro" de la ciencia oriental ya ha finalizado cuando en la Península la ciencia llega a su apogeo bajo los reyes de taifas, en el siglo XI.

Otra característica peculiar de la ciencia andalusí es la supervivencia- en sus inicios- de una discreta, pero interesante, cultura y ciencia latino-visigótico-mozárabe, que es predominante hasta, aproximadamente, mediados del siglo IX y que sobrevive hasta al menos el siglo XI[5] ; la ciencia andalusí va a beber de este sustrato científico cristiano hasta el proceso de orientalización de al-Andalus – y, por lo tanto, de la ciencia andalusí[6]- que se produce, sobre todo, entre el año 850 y el año 1031, fecha de la desaparición del califato omeya de Córdoba.

---

4 - Cf. J. VERNET y J. SAMSÓ, « Les Développements de la science arabe en Andalousie », en R. RASHED (dir.), Histoire des sciences arabes, París, 1997, I, págs. 271-300; J.Mº MILLÁS VALLICROSA, "Caracteres de la ciencia hispanoárabe", en Estudios sobre historia de la ciencia española, Madrid, 1991, págs. 23-42.

5 - Cf. J. VERNET, La ciencia en al-Andalus, Sevilla, 1986, pág. 11 y ss.

6 - Cf. J. RAMÍREZ DEL RÍO, La orientalización de al-Andalus, Sevilla, 2002.

Por último, otra característica del mundo científico hispanomusulmán es que, a partir del siglo XIII, se convierte en una plataforma ideal para transmitir a Europa los grandes conocimientos científicos venidos de Oriente, los cuales incluían los saberes griegos, persas e indios, junto a los conocimientos desarrollados en el Occidente musulmán[7] . El íntimo contacto de al-Andalus con los reinos cristianos del Norte logró aquí, como en menor medida en Sicilia, un desenvolvimiento de la transmisión de la cultura al mundo cristiano occidental europeo, que constituye uno de los fenómenos más singulares de la Historia Universal.

Dicho esto, es preciso, pues, pasar revista y analizar el desarrollo científico andalusí, entendido como una de sus grandes muestras culturales, en sus diversas etapas históricas: el periodo omeya (siglos VIII-X), el periodo de los reinos de taifas (siglo XI), la etapa de la hegemonías de los imperios almorávide y almohades (siglo XII) y el periodo de reino nazarí de Granada (siglos XIII- XV).

La ciencia en el periodo omeya de al-Andalus.

Como hemos dicho anteriormente, la ciencia en al-Andalus fue inicialmente cristiana, pero a partir de una fecha que se puede situar en el reinado de al-Hakam II (796-822) y con mayor seguridad a partir del momento en que ʻAbd al-Rahman II sube al trono (822-852), ésta es desplazada por los conocimientos traídos a al-Andalus por los viajeros, científicos y mercaderes que ha realizado la peregrinación a La Meca y han aprovechado el viaje para realizar estudios en las ciudades orientales por las que pasaban[8] . A ello hay que unir los

7 - Acerca de este tema, véase J. VERNET, La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente, Barcelona, 1978, y J. LOMBA, La raíz semítica de lo europeo, Madrid, 1997.

8 - Sobre los viajes con carácter cultural de los andalusíes a Oriente, véase J. MARTOS, "La formación de los juristas andalusíes de la época omeya fuera de sus fronteras: principales rutas de aprendizaje", en Actas del IV Congreso Internacional de Civilización Andalusí. El Cairo, marzo 1998", El Cairo, 1998, págs. 253-268.

conocimientos traídos por los musulmanes orientales que, llamados por los emires de Córdoba o por otras razones, acaban instalándose en al-Andalus.

Una de las pruebas más claras que tenemos acerca de la supervivencia de una tradición astronómica-astrológica de origen latino-visigótico, se encuentra en una obra alfonsí, el llamado *Libro de las Cruces*[9] . Este libro es una traducción castellana de una obra astrológica en árabe, de la que se han descubierto numerosos pasajes, entre los que se encuentran unos cuarenta versos de un poema didáctico de al-Dabbi, astrólogo de la corte del emir Hisham I (788-796)[10] , que se corresponde muy bien con el capítulo 57 del Libro de las Cruces alfonsí. Disponemos, pues, de un texto que es la fuente astrológica andalusí más antigua conocida y que, por otra parte, está documentado en una época en la que no existe evidencia alguna de que fueran conocidos en la Península, textos astrológicos orientales de origen indio, persa o griego. A esto hay que añadir que los textos conservados insisten en la idea de que el denominado sistema de cruces para hacer predicciones astrológicas era el antiguo sistema utilizado por los cristianos del Norte de África y al-Andalus, antes de que se introdujeran los método más modernos astrológicos provenientes de Oriente. De todo esto puede deducirse, por tanto, que El Libro de las Cruces representa una tradición del quehacer astrológico utilizada por los cristianos de al-Andalus, que fue tomada, utilizada y desarrollada por los astrólogos andalusíes.

Volviendo a campos más estrictamente científicos, de estos primeros tiempos de la ciencia andalusí, es necesario recordar al

9 - Cf. J. SAMSÓ, "La primitiva versión árabe del Libro de las Cruces", en J. VERNET (ed.), Nuevos estudios sobre Astronomía española en el siglo X, Barcelona, 1983, págs. 149-161.

10 - Cf. J. SAMSÓ, "The Early Development of Astrology in al-Andalus", en Journal for the History of Arabic Science, 3 (1979), págs. 228-243.

médico cordobés Ibn Yulyul[11] , autor, en el año 987, de una Historia de los médicos, obra en la que el autor manifiesta haber utilizado fuentes latinas y en donde se pone de relieve que la medicina andalusí se encontraba en manos de los cristianos, al menos hasta la época de 'Abd al-Rahman III (912-661); nos dice textualmente:

"En al-Andalus se practica la medicina según uno de los libros de los cristianos que había sido traducido al árabe y que se titulaba "aforismos", palabra que significa "suma" o "compilación". Los cristianos eran qieines practicaban la medicina, pues en la época de 'Abd al-Rahman b. Al-Hakam los musulmanes no eran duchos ni en esta ciencia ni en filosofía ni en geometría"[12] .

Así pues, no es extraño que de los seis médicos que cita Ibn Yulyul en su obra –que abarca desde la segunda mitad del siglo IX a principios del X-, cinco sean cristianos.

Pero el despegue y desarrollo científico árabe en al-Andalus comienza a hacerse palpable a partir de la segunda mitad del siglo IX. El proceso de orientalización iniciado por los primeros omeyas y los conocimientos traídos de Oriente por los viajeros andalusíes, convierten a Córdoba y a su mezquita, fundada en el año 786, en un centro de difusión cultural y, poco a poco, la Medicina, la Astronomía y las Matemáticas se introducen en la enseñanza superior que se imparte en las mezquitas o en casas particulares[13] . La biblioteca de al-Hakam II (961-976) dícese que llegó a contener casi 400.000 volúmenes, a la que hay que unir la existencia de numerosas

11 - Cf. I. GARIJO, "El tratado de Ibn Yulyul sobre los medicamentos que no mencionó Dioscórides", en Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus. Textos y estudios I, ed. de GARCÍA SÁNCHEZ, Granada, 1990, págs. 57-70. esta misma autora ha editado y traducido la obra: I. GARIJO, Ibn Yulyul. Tratado octavo, Córdoba, 1992.

12 - Cf. J. VERNET, Op. cit. (1986), pág. 15.

13 - Sobre la enseñanza de las ciencias, véase J. MARTOS, "La enseñanza de las ciencias en el Islam", en Homenaje al prof. Dr. D. Sinesio Gutiérrez Valdeón, Madrid, 2004, págs. 333-344.

bibliotecas de particulares. La Córdoba califal del siglo X se convirtió en un centro de atracción científico y cultural para todo el mundo medieval, en donde llamaba la atención los sistemas de refrigeración utilizado en las casas nobles, los juegos de luces proporcionados por las fuentes de mercurio, los juguetes mecánicos que dejaban absortos a los visitantes, la eficacia de los médicos, el saber de sus ulemas y alfaquíes, su parque zoológico con extrañas especies de animales, etc[14].

El desarrollo científico en la época del califato omeya se caracteriza por cinco aspectos, a saber: una renovación en la actuación astrológica, que tanta relevancia tuvo durante la época emiral; una continuidad en la colaboración entre judíos, mozárabes y árabes, cuyo signo más emblemático en este siglo X será el denominado Calendario de Córdoba; un auge de la Farmacología que alcanza tintes de autonomía con respecto a la que se desarrollaba en el Magreb y en el Oriente; el desarrollo de una práctica medicinal en donde la cirugía ocupa un lugar principal; y, por último, pero quizás lo más importante, la aparición de una auténtica escuela matemática-astronómica, alrededor de la figura de Maslama el Madrileño y sus alumnos que, no sólo da a conocer en el Occidente islámico los logros de al-Juwarizmi, sino que los sabe adaptar a la Península, iniciando un desarrollo matemático que será la base del gran auge de las Matemáticas que verá el siguiente siglo XI, ya en la época de los reinos de taifas.

Sin duda fue el emir 'Abd al-Rahman II el gran promotor de la Astronomía en al-Andalus, que envió al poeta y astrólogo 'Abbas b. Nasih (m. 884) a Oriente con la finalidad de que le comprara libros y trajera noticias de esta ciencia. Es en este ambiente en donde florece la figura de 'Abbas b. Firnas (m. 887)[15] , que introduce las tablas astronómicas llamadas Sinhid, de tradición india. Ibn Firnas, hombre

14 - Cf. A. ARJONA CASTRO, Córdoba en la historia de al-Andalus, Córdoba, 2001; J. VERNET, Op. cit. (1986), pág. 41.

15 - Cf. E. TERÉS, "'Abbas b. Firnas", en Al-Andalus, XXV (1960), págs. 239-249.

de gran relevancia en el siglo IX, no se trata de un científico auténtico, sino más bien de un cortesano dotado de una curiosidad enciclopédica –intentó volar, con escaso éxito- que puso las bases para que, ya en el siglo X para que otros astrónomos y astrólogos, como Ahmad y 'Umar b. Yunus al-Harrani[16] trajeran a al-Andalus la obra del oriental Tabit ibn Qurrà, y particularmente su tratado sobre magia talismánica, una disciplina que se podrá de moda en el posterior siglo XI en la España musulmana.

La continuidad de colaboración científica entre cristianos, musulmanes y judíos sigue siendo una realidad palpable durante el siglo X, como lo demuestra la elaboración del Calendario de Córdoba [17] , calendario muy popular en su época, que contiene una de las primeras manifestaciones conocidas en al-Andalus de la Astronomía religiosa islámica. Compuesto durante el reinado de al-Hakam II, sus autores fueron el médico 'Arib b. Sa'id y el obispo mozárabe Recemundo; de esta cooperación surge una obra, un tanto rara, en donde, junto a los datos de Astronomía islámica ya mencionados, se encuentran referencia al santoral mozárabe y a prácticas agrícolas habituales en la Península.

En cuanto al desarrollo de la ciencia farmacológica, si bien ésta ya existía durante los tiempos emirales (recordemos a Ibn Yulyul), los farmacéuticos anteriores a 'Abd al-Rahman III basaban sus conocimientos en la gran síntesis de la Farmacología helenística que fue la Materia Médica de Dioscórides, que los científicos andalusíes manejaban a través de la traducción árabe llevada a cabo por Esteban, hijo de Basilio, que no había logrado identificar los nombres de todos los medicamentos simples, limitándose a transcribir su nombre del

16 - Cf. J. VERNET y J. SAMSÓ, Op. cit. (1997), pág. 291.

17 - Cf. R.P.A. DOZY y CH. PELLAT, Le calendrier de Cordoue, Leiden, 1961 ; J. SAMSÓ y J. MARTÍNEZ GÁZQUEZ, « Algunas observaciones al texto del calendario de Córdoba", en Al-Qantara, II (1981), págs. 319-344.

griego al árabe; esta situación cambió cuando llegó a Córdoba, desde Bizancio, hacia mediados del siglo X, un nuevo códice de la obra de Dioscórides que un monje griego llamado Nicolás, se encargó de traducir al árabe coordinando un equipo de traductores formado por médicos andalusíes, que lograron llevar a cabo una correcta traducción de esta gran obra farmacológica griega.

En este renovado ambiente farmacológico se formó el toledano Ibn Wafid (999-1074)[18] , que compone el Libro de los medicamentos simples (Kitab al-adwiya al-mufrada), libro que tuvo una gran repercusión entre sus contemporáneos e inmediatos seguidores en la medicina islámica, como lo prueba la gran cantidad de citas que lo mencionan. Su obra fue traducida al catalán y al latín en el siglo XII, en Toledo, y de ahí se difundió rápidamente por el mundo científico latino. No está de más que citemos otra obra muy conocida suya, el llamado Libro de la almohada (Kitab al-Wisad), escrito pensando en el libro de consejos que nunca debe faltar a la cabecera del paciente [19]

Paralelamente a este avance metodológico en la farmacología, se observa un cierto resurgir de la práctica médica por científicos árabes que, como ya hemos mencionado anteriormente, estaba en manos de mozárabes y judíos. La gran figura médica que destaca en la segunda mitad del siglo X es Abu-l-Qasim al-Zahrawi (936-1013)[20] , conocido en el mundo latino como Abulcasis; fue médico de tres califas, 'Abd al-Rahman III, al-Hakam II y Hisam II. Escribió una auténtica enciclopedia médica titulada Libro de la disposición (Kitab al-Tasrif), conocida sobre todo por el capítulo que dedica a la cirugía,

---

18 - Cf. F. GIRÓN, Occidente Islámico Medieval, Vol. VIII de F.J. PUERTO (dir.), Historia de la Ciencia y de la Técnica , Madrid, 1994, pág. 27; J. VERNET, "Ibn Wafid", en D.S.B., XIV, págs. 112-113.

19 - Cf. la traducción castellana de C. ÁLVAREZ DE MORALES, "El libro de la almohada" de Ibn Wafid de Toledo.(Recetario médico árabe del siglo XI), Toledo, 1980.

20 - Cf. M. AKHMISSE, Abulkassem, chirugien de Cordoue, Casablanca, 1997.

y que debió acabar alrededor del año mil. En realidad, el libro está confeccionado a la manera tradicional del momento: una introducción o capítulo de generalidades, un capítulo dedicado a los componentes del cuerpo humano, otro a la patología y a la terapéutica, el inevitable capítulo dedicado a los medicamentos simples, etc,, pero la gran novedad es que el capítulo treinta y último lo dedica a una especialidad novedosa y muy delicada en la medicina medieval islámica, la cirugía, iniciando en al-Andalus esta rama médica; acerca de la importancia de la cirugía y su desconocimiento, nos dice en su libro:

"... pensé que era bueno completarlo añadiendo este tratado que se refiere a las intervenciones quirúrgicas, ya que la cirugía no florece en nuestra tierra y en esta época, de tal manera que dicho saber está a punto de desaparecer, casi sin dejar huella. Quedan algunos restos de la misma en los escritos de los antiguos, pero son tantas las adulteraciones, llevadas a cabo por los copistas y tanto y tan graves los errores, que su significado se ha vuelto oscuro y su comprensión imposible..." (21)

Pero el gran acontecimiento científico, a nuestro juicio, del califato omeya andalusí, es la aparición y obra del matemático y astrónomo Maslama al-Mayriti y de su escuela. Maslama nació en Madrid y murió en Córdoba en el año 1007 (22). Al margen de sus predicciones astrológicas –anunció la caída del califato con anterioridad-, su prestigio se debe a que supo traer y enseñar en al-Andalus las novedades revolucionarias en el campo matemático y

21 - F. GIRÓN, Op. cit., pág. 22

22 - Para una visión global acerca de las fuentes y bibliografía sobre Maslama, véase el artículo de M.C. ESCRIBANO y J. MARTOS, "Las matemáticas en al-Andalus: fuentes y bibliografía para el estudio del matemático y astrónomo árabe madrileño Maslama", en Estudios de Historia de las Técnicas, la Arqueología Industrial y las Ciencias. Actas del VI Congreso de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas. Segovia-La granja, 9-13 de septiembre de 1996, Salamanca, 1998, págs. 457-466.

astronómico de al-Juwarizmi, llegando a adaptar las tablas astronómicas de éste para Córdoba. Entre sus obras[23] , destacaremos el comentario que realizó al libro de Ptolomeo Planisferium y un tratado muy práctico sobre el astrolabio y su uso que, para al-Andalus, supuso el punto de partida de la tradición hispánica de los tratados de astrolabio[24].

Maslama el madrileño ha paso a la historia científica española y andalusí, además, por haber sabido crear una auténtica escuela de discípulos[25] , entre los que destacaron Ibn al-Saffar e Ibn al-Samh. Ibn al-Saffar (m. 1034)[26] es autor de un tratado sobre el astrolabio (Kitab fi-l-'amal bi-l-asturlab), que obtuvo un gran éxito y popularidad, ya que en el mismo se hacía una perfecta descripción de instrumento, pasando a continuación a mostras su uso sin entrar en engorrosas explicaciones teóricas. El también discípulo de Maslama Ibn al-Samh (m.1035)[27] es autor de unas tablas astronómicas, de un pequeño tratado de matemáticas comerciales y de una obra titulada Libro de las tablas de los siete planetas, que fue traducido al castellano en los siglos posteriores e incluido en los Libros del saber de Astronomía de Alfonso X el Sabio.

El desarrollo científico andalusí en la época de taifas.

Paradójicamente, el siglo XI andalusí, nacido de una tragedia política, la desaparición del califato omeya de al-Andalus, fue testigo de

23 - Sobre las obras de Maslama, cf. J. VERNET y M.A. CATALÁ, "Las obras matemáticas de Maslama de Madrid", en Estudios sobre historia de la ciencia medieval, Barcelona, 1979, págs. 241-271.

24 - Cf. J. SAMSÓ, Ciencia Musulmana en España, Madrid, 1997, pág. 12.

25 - Cf. J. SAMSÓ, Op. cit. (1992), págs 75-80; en estas páginas se encuentran los principales nombres que se considera de la Escuela de Maslama.

26 - Cf. J. SAMSÓ,Op. cit. (1992), pág. 62 y ss.

27 - Cf. J. MARTOS, "El matemático andalusí Ibn al-Samh, posible autor de un manuscrito de aritmética depositado en El Escorial", en Anaquel de Estudios Árabes, XII (2001), págs. 429-442.

un florecer cultural y científico, que no se corresponde con la debilidad e inestabilidad política que tuvieron lugar a lo largo de estos años[28].

Efectivamente, los literatos, alfaquíes, sabios y científicos se refugian en las cortes de los reyes de taifas, que rivalizan por ser mecenas de los maestros que buscan un lugar seguro para seguir sus estudios y llevar a cabo sus obras. La orientalización y arabización de la cultura, que ya vimos en los siglos omeyas, continúa, pero ahora con un matiz, que es Oriente quien también aprende, en justa correspondencia, de los sabios andalusíes, cada vez más conocidos fuera de nuestras fronteras.

En el ámbito científico, se observa un gran desarrollo de la Astronomía, la Geografía y la Física, junto a las Matemáticas –campo en donde tiene lugar una revolución trigonométrica-, sin que por ello se deje de lado la práctica médica y la farmacéutica.

Otro aspecto interesante de la evolución científica andalusí en este siglo XI es la descentralización que se impone, dejando de un lado la casi absoluta polarización que tenía Córdoba de la práctica científica en la Península. Así pues, se observa, al menos, siete núcleos de estudio científico más o menos consolidados: en primer lugar Toledo, en donde, por una parte se debate la Astronomía, con nombres como Ibn Sa'id, Ibn Jalaf y al-Zarqali, y por otro se trabaja la Botánica y la Medicina, de manos de médicos, como Ibn al-Bagunis, o botánicos, como Ibn Wafid e Ibn Bassal; en segundo lugar, Zaragoza, que es escenario de un importante desarrollo matemático con al-Mu'taman y al-Qarmani; en tercer lugar tenemos a Valencia, que complementa los progresos matemáticos habidos en Zaragoza con el estudio de la Geometría, de la mano de científicos como Ibn Sayyid ; en cuarto lugar citaremos en núcleo científico de Sevilla,

28 - Cf. J. VERNET y J. SAMSÓ, « Panorama de la ciencia andalusí en el siglo XI", en Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1978), Madrid, 1981

especializado en la práctica de la Agricultura, con nombres como Ibn Hayyay, Abu-l-Jayr y al-Tignari; y junto a Sevilla, tenemos en quinto lugar a Jaén, que acoge, al igual que Zaragoza, matemáticos de la altura y prestigio de Ibn Mu'ad; en sexto lugar hay que citar a Córdoba, que conserva el estudio de la Astronomía de la mano de Abu Maslama y de su discípulo Ibn Bisrun; y, por último, en séptimo lugar, se encuentra el centro científico de Almería, en cuya corte se desarrollan los estudios de Geografía, acogiendo a científicos de la valía de al-Bakri y al-'Udri.

Incidiendo en la Astronomía, citaremos a Ibn Sa'id al-Andalusí, también conocido como Qadi Sa'id [29], natural de Almería, donde nació en el año 1029, aunque pronto se estableció en Toledo en donde, tras ocupar algunos cargos, murió en 1070; escribió una historia de la Astronomía, que no ha llegado hasta nosotros, pero que utilizó al-Zarqali para la elaboración de sus tablas astronómicas. Pero Ibn Sa'id ha pasado a la Historia por ser el autor de una obra titulada "Libro de las categorías de las naciones"(Kitab al-ta'rif bi-tabaqat al-uman)[30] , una especia de sumario de historia general de la ciencia, en donde lleva a cabo una clasificación de las diversas razas humanas, según su predisposición hacia el conocimiento y la sabiduría.

Juan a Ibn Sa'id, trabaja en Toledo el también astrónomo 'Ali b. Jalaf[31] , que inició los trabajos –ultimados por al-Zarqali- para resolver los dos grandes problemas que tenía el uso del astrolabio: por un lado, la escasa aproximación, dado lo exiguo de sus dimensiones, y por otro lado, su excesivo peso, que lo hacía poco apto para transportarlo; para paliar el primer problema, se recurrió a la

---

29 - Cf. M. PLESSNER, "Der Astronomon und Historiker Ibn Sa'id al-Andalusi und seine Geschichte der Wissenschaften", en Rivista degli Studi Orientali, XXXI (1956), págs. 235-257.

30 - Véase la edición de Bu 'Alwan, Beirut, 1985, y la traducción francesa de R. BLACHÈRE, Livre des Categories des Nations, París, 1935.

31 - Cf. J. SAMSÓ, Op. cit. (1992), págs. 131-132.

construcción de instrumentos más grandes y para el segundo obstáculo, se buscaron sistemas de proyección, como el ideado por Ibn Jalaf, una especie de lámina universal que tenía como base la proyección esterográfica sobre un plano normal, y que la corta según la línea Cáncer-Capricornio; esta idea básica la perfeccionó al-Zarqali hasta conseguir su conocida azafea universal.

Pero el gran científico, conocido universalmente en el campo de las Astronomía es al-Zarqali, más conocido como Azarquiel[32] ; nacido en Córdoba hacia 1029, muere en Toledo en el año 1087, tan sólo dos años después de la definitiva conquista por los reinos cristianos del Norte. Realizó importantes observaciones astronómicas que compiló en su obra Tablas Toledanas, tratado que servirá de base, años más tarde, para la confección de las denominadas Tablas Alfonsíes, llevadas a cabo por los colaboradores del rey Alfonso X, aunque mucho antes fueron abundantemente traducidas a otros idiomas. Además Azarquiel fue un importante innovador de astrolabios; como ya hemos dicho antes, uno de los problemas era la escasa aproximación que se podía conseguir al objeto perseguido, por lo que se hacía imprescindible poner la "lámina" correspondiente a cada latitud para realizar la medición, puesto que las proyecciones allí grabadas era, necesariamente, distintas para cada latitud. Azarquiel resuelve el problema construyendo un astrolabio de lámina única, que será conocida con el nombre de "azafea" (al-safiha), en donde el centro de proyección se desplaza del polo sur al polo vernal. Otra obra suya importante fue su Tratado sobre el movimiento de estrellas fijas, en donde se ocupa de un tema fundamental en Astronomía, como es la velocidad de precesión de los equinoccios.

32 - Para la figura de Azarquiel, véase las páginas de su mejor estudioso J. Mª MILLÁS VALLICROSA, "La obra astronómica de Azarquiel y las Tablas toledanas", en Estudios sobre historia de la ciencia española, Madrid, 1991, págs. 125-177.

Pasando al campo de la Medicina, es necesario citar la figura de Ibn al-Bagunis (m. 1052[33] , que representa a la escuela de médicos y farmacólogos que, por un lado, ya han recepcionado plenamente la obra de Galeno, proceso iniciado en el siglo X, y por otro, han sabido aunar conocimientos conjuntos en Farmacología y Medicina, gracias, entre otras cosas, al gran desarrollo que se observa en este siglo de la Botánica, de la mano de dos grandes sabios, Ibn Wafid e Ibn Bassal.

El toledano Ibn Wafid[34] recoge las tradiciones botánicas andalusíes reflejadas en el citado Calendario de Córdoba, y las desarrolla de forma innovadora en el jardín botánico que construyó junto al río Tajo, por encargo del rey al-Ma'mun –por lo que es conocido en las crónicas como el "Huerto del rey"; en este jardín Ibn Wafid plantó y aclimató numerosas plantas traídas de los más remotos lugares. Asimismo, es autor de un Tratado de Agricultura, que sirvió de referente a Alonso de Herrera para su obra Agricultura general, escrita en el año 1513.

En la dirección de este jardín botánico le sucedió el toledano Ibn Bassal[35] , personaje a caballo entre el siglo XI y XII, autor de una obra titulada Colección de Agricultura (Diwan al-filaha), escrita tras su viaje a Oriente, en donde nos da noticias de las plantas que conoció. La obra está dividida en 16 capítulos en donde, sucesivamente, se tratan temas tan variados como las aguas, las calidades del terreno, los abonos y sus clases, el cuidado de los árboles, su poda, la fecundación de las plantas, los cultivos de las huertas, las especias, las verduras, las flores, etc.

---

33 - Cf. J. SAMSÓ, Op. cit. (1992), pág. 67.

34 - Cf. J.Mº MILLÁS VALLICROSA, "El libro de Agricultura de Ibn Wafid y su influencia en la agricultura del Renacimiento", en Op. cit. (1991), págs. 177-197

35 - Cf. la edición y traducción de su obra por J.Mº MILLÁS VALLICROSA, Libro de Agricultura, Tetuán, 1955.

En paralelo al resurgir de la Botánica, se produce asimismo en este siglo XI un desarrollo de la Agricultura. Los agrónomos andalusíes no perdieron nunca el contacto con las técnicas experimentales y los jardines botánicos que, iniciados en Córdoba ya en el siglo VIII, reaparecen en el siglo XI en Toledo y Sevilla. En estos años, los agrónomos realizan un notable esfuerzo teórico encaminado a convertir la Agronomía en una verdadera ciencia, apoyándose para ello tanto en la Botánica como en la Medicina. Prueba de ello es que los agrónomos andalusíes describen en sus obras, de forma bastante detallada, los medicamentos (las mezclas de plantas) que hay que aplicar en cada caso, relacionándolos siempre con las cualidades del suelo, afirmando, por ejemplo, que si éste es frío y seco, sólo puede fructificar si recibe calor -que puede provenir tanto del sol como del aire o del abono- y humedad – conseguida a través del agua.

Del mismo modo, los agrónomos de este siglo elaboran clasificaciones detalladas de los distintos tipos de suelos y realizan serios esfuerzos para valorar tierras consideradas hasta ahora inutilizables, recurriendo al trabajo humano o bien a nuevos conceptos de la tierra, como la visión positiva de las tierras negras, ricas en materia orgánica, frente a la tradición clásica, que las rechazaba. Mencionaremos, al menos, tres de estos agrónomos andalusíes de la época: Ibn Hayyay, Abu-l-Jayr y al-Tignari.

Ibn Hayyay al- Isbili[36] es el autor de un tratado titulado Libro de legislación de la tierra (Kitab al-Muqni al-filaha), en el que, curiosamente, no cita a ningún autor andalusí, aunque sí es pródigo en

36 - Cf. J. CARABAZA, Ahmad b. Muhammad b. Hayyay al-Isbili: al-Muqni' fi-l-filaha. Introducción, estudio y traducción (ed. microfichas), Granada, 1988.

referencias a autores clásicos (Varrón, Demócrito, Casiano) u orientales (al-Razi, Tabit ibn Qurrà, Abu Hanifa), a la vez que recoge la tradición agrícola mozárabe.

Abu-l-Jayr al-Sayyar al-Isbili[37], es autor de dos obras importantes en la ciencia agronómica andalusí: el Kitab al-Nabat y el Kitab al-filaha) [38], obras que fueron utilizadas por Ibn Bassal en todo lo referente a la clasificación de plantas y descripción de variedades.

Por último, al-Tignari[39] , pertenecía a una noble familia granadina; escritor y poeta, se distinguió por su quehacer literario en la corte del último rey zirí de Granada, 'Abd Allah (1075-1090). Sabemos que hacia el año 1100 conoció a Ibn Bassal en Sevilla, en donde estudiaba Agronomía con Ibn Luengo, discípulo de Ibn Wafid; posteriormente, residió en Almería y, tras realizar la peregrinación a La Meca, se instaló en el Norte de África. Escribió un libro titulado Flor del jardín y recreo de las mentes (Zuhrat al-bustan wa-nuzhat al-adhan), que acabó dedicándolo al emir almorávide Yusuf ibn Tasufin, con lo que marca el paso de la etapa de los reinos de taifas al de la hegemonía de los imperios norteafricanos.

Una de las características más notables de este siglo XI –como ha quedado de relieve con las últimas investigaciones[40] - es el desarrollo de las Matemáticas, en donde se produce una revolución trigonométrica y un florecer de la Geometría Los principales logros de este "revolución" son la sustitución del único teorema al alcance de

---

37 - Cf. J. CARABAZA, "Un agrónomo del siglo XI: Abu-l-Jayr", en GARCÍA SÁNCHEZ (dir.)Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus. Textos y estudios.I, Granada, 1990, págs. 223-240.

38 - Editado y traducido por J. CARABAZA, Abu-l-Jayr: Kitab al-filaha. Tratado de Agricultura, Madrid, 1991.

39 - Cf. E. GARCÍA SÁNCHEZ, "El tratado agrícola del granadino al-Tignari", en Qaderni di studi arabi, V-VI (1987-1988), págs. 278-291.

40 - Cf. J. SAMSÓ, Op. cit. (1997), págs. 15-16

los autores griegos –el Teorema de Menelao-, con el que podían resolverse triángulos esféricos mediante las relaciones existentes entre seis cantidades (arcos o ángulos) en dos triángulos esféricos, por las relaciones entre sólo cuatro cantidades en un único triángulo esférico, con lo que se facilita el desarrollo trigonométrico eliminando engorrosos caminos intermedios; por otra parte, se introduce en al-Andalus nuevos teoremas –como el Teorema de los senos, la regla de las cuatro cantidades, el Teorema del coseno y el Teorema de las tangentes-, gracias a los cuales puede resolverse con toda facilidad cualquier tipo de triángulo esférico.

Como consecuencia de los avances en Matemáticas, se intensifican las investigaciones astronómicas, de las que ya hemos dado cuenta anteriormente. Este desarrollo matemático viene de la mano de tres grandes científicos andalusíes del siglo XI: el rey zaragozano al-Mu'taman, Ibn al-Sayyid de Valencia y el giennense Ibn Mu'ad.

El rey de la taifa de Zaragoza Yusuf al-Mu'taman (1081-1085)[41] , cuya obra, que se creía perdida, ha sido recuperada recientemente, muestra, por parte del monarca, unos grandes conocimientos de lo más selecto de la bibliografía matemática superior de todos los tiempos y lugares, tanto de la clásica (Euclides, Arquímedes, Apolonio, Menéalo de Alejandría, Teodosio de Trípoli, Ptolomeo) como de la oriental (Tabit ibn Cura, Los Banu Musa, Ibn al-Jaytham), siendo su obra introducida en Egipto por Maimónides y conocida en Bagdad ya en el siglo XIV.

---

41 - Cf. J. VERNET y J. SAMSÓ, Op. cit. (1997), pág. 285; A. DJEBBAR, "Deux Mathématiciens peu connus de l'Espagne du Xie siècle: al-Mu'tamam et Ibn Sayyid", en Colloque International sur les Mathématiques autour de la Méditerranée jusqu'au XVIIe siècle, Marsella-Luminy, 1984; A. DJEBBAR, "La contribution mathématique d'al-Mu'tamam et son influence au Magrheb", en Colloque Maghrébin de Beit al-Hikma sur le patrimoine scientifique arabe, Cartago, 1986.

Ibn Sayyid[42] (m.1144), nacido en Valencia, se especializó en el uso práctico de las Matemáticas, como la Aritmética comercial y la repartición de herencias, redactando su obra –hoy sólo conocida por referencias indirectas- en Valencia entre los años 1087 y 1096; fue maestro del gran filósofo Avempace; un matemático magrebí, Ibn Mun'im, nos habla de una epístola de temática matemática, cuyo autor sería Ibn Sayyid, en donde se estudia los números poligonales desde el punto de vista de las series matemáticas, llegando a resultados innovadores, tanto en los sumatorios de estas series como en toda la familia de subseries.

Mucho más conocido es el giennense Ibn Mu'ad (m.1093)[43] , del que se han editado y traducido varias de sus obras, como el Comentario al Libro V de los Elementos de Euclides [44] , el Comentario al concepto de razón (Maqala fi sarh al-nisba)[45] o el Libro de las incógnitas de los arcos de la esfera (Kitab mayhulat qisi al-kura[46]), su obra más importante, en donde Ibn Mu'ad nos ofrece un tratado de carácter general en el que se ocupa de todos los casos posibles de resolución de triángulos esféricos, tanto rectángulos como generales.

Pasando al campo de la Geografía, ciencia que aprovecha los avances dados en Astronomía y Matemáticas, dos son los grandes autores que es de obligación mencionar en este siglo XI: al-Bakri y al-'Udri.

---

42 - Cf. J. SAMSÓ, Op. cit.(1997), pág. 15.

43 - Cf. G. SALIBA, "The Height of the Atmosphere According to Mu'ayyid al-Din al-Urdi, Qutb al-Din al-Shirazi and Ibn Mu'ad", en KING et SALIBA (ed.), From Deferent to Equant, Nueva York, 1987, págs. 445-465.

44 - E.B. PLOOIJ, Euclid's conception of ratio and his definition of proportional magnitudes as criticited by Arabian commentators. Including the text in facsimil with traslation of the commentary on ratio of Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn Mu'ad al-Djajjani, Rotterdam, 1950.

45 - Cf. J. SAMSÓ, Op. cit. (1992), pág. 138.

46 - M.V. VILLUENDAS, La trigonometría europea en el siglo XI. Estudio de la obra de Ibn Mu'ad El Kitab mayluhat, Barcelona, 1979.

Abu 'Ubayd al-Bakri[47] es posiblemente originario de Huelva y murió, muy viejo, en el año 1094, en la corte de la taifa de Almería; compuso una interesantísima obra titulada Libro de los países y de las naciones (Kitab al-masalik wa-l-mamalik), además de un diccionario geográfico y de un tratado sobre plantas y árboles de al-Andalus.

El geógrafo al- 'Udri[48] nació en Almería a principios del siglo XI (1003) y murió en el año 1085; viajó al Oriente, en donde amplió sus conocimientos científicos y, a su vuelta, escribió un tratado geográfico que, sabemos fue utilizado por al-Bakri para la redacción de Kitab al-masalik wa-l-mamalik.

Por último, hablaremos del desarrollo de la Alquimia a lo largo de esta época de taifas. Al parecer, el siglo XI es el momento en que la Alquimia y la magia adquieren un importante desarrollo, ya apuntado desde la segunda mitad del siglo X[49] . Dos grandes obras de esta temática ven la luz a mediados del siglo: El rango del sabio (Rutbat al-hakim) y La aspiración del sabio (Gayat al-hakim), ambas atribuidas erróneamente al matemático y astrónomo Maslama el Madrileño, hasta que los estudios de Holmyard[50] llamaron la atención sobre las numerosas irregularidades y anomalías que implicaba esta autoría; fue F. Sezgin[51] quien apuntó una posible

---

47 - Cf. C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, En torno a los orígenes del feudalismo, Buenos Aires, 1974, vol. II, pág. 222 y ss.; A. MIELI, Panorama general de historia de la ciencia II: el mundo islámico y el occidente medieval cristiano, Buenos Aires-México, 1952, pág. 137.

48 - Cf. C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, Op. cit., pág. 171; PONS Y BOIGUES, Ensayo bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigos españoles, Madrid, 1898, págs. 158-159.

49 - Cf. J. SAMSÓ, Op. cit. (1992), pág. 257.

50 - E.J. HOLMYARD, "Maslama al-Majriti and the Rutbatu'-l-Hakim", en Isis, VI (1924), págs. 293-305.

51 - F. SEZGIN, Geschichte des Arabischen Schrifttums, Leiden, 1967-1984, IV, págs. 294-298.

solución al atribuir estos dos libros a Abu Maslama Muhammad al-Mayriti (de fácil confusión en el nombre)[52] y a su alumno Muhammad Ibn Bisrun[53] , que aún vivía en el año 1058.

En estas dos obras se defiende la posibilidad de transmutación de los metales y se invita al lector a experimentar para lograrla, sometiendo los cuerpos metálicos a la acción del fuego; varios de los experimentos propuestos en estos dos tratados fueron llevados a cabo, con gran éxito en el siglo XVIII, por Lavosier, lo que nos indica que la Alquimia andalusí del siglo XI no se limitaba a una mera elucubración teórica sobre las posibilidades de la transmutación, sino que implicaba un decantamiento hacia la práctica de laboratorio.

La ciencia durante la hegemonía almorávide y almohade.

Si bien el siglo XI es considerado como el Siglo de Oro de la ciencia andalusí, el siglo XII marca una decadencia en este aspecto, coincidente con la hegemonía en al-Andalus de los imperios fundamentalistas venidos del Norte de África. Los intentos de unificación política y de depuración ideológica bajo los almorávides (1091-1144) y los almohades (1147-1232), implicaron directamente a las ciencias árabes (Derecho, Teología, Lengua y Literatura), pero indirectamente restringieron el desarrollo de la ciencias de los antiguos (Medicina, Botánica, Farmacia, Matemáticas, Astronomía y Geografía) y muchos científicos tuvieron que emigrar a otros países (Maimónides, Abu Salt de Denia, Abu Hamid al-Garnati, etc.). Se trata de un periodo largo durante el cual, bajo los almorávides y los almohades, la influencia de los alfaquíes más ortodoxos no facilita la investigación científica[54]. Por otra parte, aparece un sentimiento

52 - Cf. G.C. ANAWATI, "La alchimie arabe", en R. RASHED (dir.), Histoire des sciences arabes, París, 1997, II, pág. 131.

53 - Cf. J. SAMSÓ, Op. cit. (1992), págs. 158-159.

54 - Cf. M.J. VIGUERA (coord..), Historia de España fundada por R. Menéndez Pidal, VIII.2: Almorávides y almohades, Madrid, 1995.

antimozárabe y antijudío, fruto, por una parte, de los avances de los reinos cristianos del Norte – a los cristianos se les considera ya los enemigos desde la toma de Toledo en 1086- y, por otra parte, alentado por los sentimientos islámicos fundamentalistas de renovación del Islam traídos por estos imperios norteafricanos.

No obstante, desde el lado positivo, observamos un florecer inusual de la filosofía en al-Andalus (Averroes, Maimónides, Avempace, Ibn Tufahyl) y un desarrollo muy fructífero de las relaciones culturales y científicas con el Magreb.

Centrándonos ya en el quehacer científico de esta etapa, analizaremos la continuidad con el resurgir del siglo anterior de la Botánica y la Agronomía, ciencias cada vez más ligadas a la Farmacología y a la Medicina, campo en el que se observa un desarrollo espectacular, con nombres como Averroes, Ibn Zuhr, Maimónides o Ibn Tufayl, en especial de la Oftalmología de la mano de médicos como al-Gafiqi o al-Kuwati; en paralelo a este auge de la Medicina, se aprecia una consolidación de los adelantos astronómicos y matemáticos alcanzados en el siglo anterior, como lo prueban los trabajos astronómicos de Avempace, al-Bitruyi o Yabir b. Aflah o las labores matemáticas de Ibn Badr. Por último, la Geografía es también una ciencia que se desarrolla, tras los trabajos de al-Bakri y al-'Udri en el siglo XI, dándose nombres como al-Garnati, Benyamin de Tudela o Ibn Sa'id, sin nombrar al encomiable al-Idrisi que, aunque nacido en Ceuta y habiendo estudiado en Córdoba, pasó la mayor parte de su vida profesional al servicio de la corte de los reyes de Sicilia.

Entrando ya en el campo de las ciencias de la tierra, hemos visto como, desde el siglo X, tanto la Botánica como la Farmacología siguen las huellas de Dioscórides, aunque, a partir del siglo XI, las novedades andalusíes y su desarrollo autónomo es palpable, desarrollo que

continúa en este siglo XII con científicos como el médico judío Ibn Buklaris (54), autor del siglo XII, que escribe un tratado de farmacología en el que la materia médica se presenta en cuadros sinópticos; o bien Avempace, autor de una lista suplementaria a la obra de Ibn Wafid, en donde perfecciona una clasificación de las plantas, o Maimónides, que cuestiona la terminología médica utilizada hasta ahora, a partir de las discusiones nacidas en Córdoba con las nuevas traducciones árabes de Dioscórides. En este campo es necesario mencionar los nombres de Ibn al-Baytar y del médico al-Gafiqi.

Ibn al-Baytar(55) nació en Málaga en 1197 y murió en Damasco en 1248, dedicando toda su vida a la recopilación de cuantos productos pudiera ofrecer la Naturaleza para el tratamiento de las enfermedades; fruto de este esfuerzo es su obra Libro de los medicamentos simples y los alimentos (Kitab al-yami' li-mufradat al-adwiya wa-l-agdiya), tratado que representa el mayor esfuerzo realizado en el mundo medieval sobre este tema, recogiendo todo lo anteriormente dicho y utilizando la máxima precisión terminológica y ortográfica a la hora de hablar de un medicamento.

De la misma manera, Ahmad ibn Muhammad al-Gafiqi(56) , natural de Córdoba y que más adelante lo veremos como un gran médico oftalmólogo, añadió a los conocimientos ya recibidos, gran cantidad de observaciones originales sobre la flora de la Península, siendo considerado por Meyerfhof como uno de los mayores farmacólogos y botanistas de la Edad Media islámica(57) , fama que comparte con el enciclopedista Ibn al-Baytar.

---

55 - Cf. J. VERNET, « Ibn al-Baytar », en Encyclopédie de l'Islam, Leiden-Paris, 1971, III, págs. 759-760 ; M.P. TORRES, « Autores y plantas andalusíes en el "Kitab al-Yami'" de Ibn al-baytar", en Actas del XII Congreso de la U.E.A.I.(Málaga,1984), Madrid, 1986, págs. 697-712.

56 - Cf. S.K. HAMARNEH, "The Pharmacy and Materia Medica of al-Biruni and al-Gafiqi. A Comparison", en Pharmacy in History, XVIII (1976), págs. 3-12.

57 - M. MERYERHOF, "Ëtudes de pharmacologie arabe tirées de manuscrits inéd-its.III. Deux manuscrits illutrés du Livre des simples d,Ahmad al-Ghafiqi », en Bul-letin de l'Institut d'Egypte, XXIII (1940-1941), págs. 13-29.

Como complemento a la mención de estos científicos dedicados a las plantas y a los medicamentos, citaremos al agrónomo Ibn al-'Awwan[58] , que continúa la labor realizada en el siglo XI por Ibn-Hayyay e Ibn Bassal, siendo autor de un tratado, Kitab al-Filaha (Libro de la Agricultura), que está a la misma altura del Kitab al-Muqni' de Ibn Hayyay, o del Diwan al-Filaha de Ibn Bassal. En esta obra, Ibn al-'Awwan describe el cultivo de 558 plantas y de 55 árboles distintos, añadiendo a los conocimientos tradicionales muchos originales productos de su estudio. El gran prestigio de la obra hizo que, en el siglo XVIII, el ministro de Carlos III, Campomames, la hiciera traducir para ayudar a un uso más racional de la tierra a los campesinos españoles.

Ya en el campo de la Medicina, observamos un auge de la Oftalmología, en donde sobresalen los nombres del citado al-Gafiqi y del judío toledano al-Kuwati. Muhammad al-Gafiqi compuso una importante obra titulada Guía de la oculística (Kitab al-mursid fi-l-kuhl) que, aunque no preconiza nuevos conocimientos en cuanto a la práctica patológica ocular, sí recoge una gran cantidad de drogas de utilidad oftalmológica y describe un sinfín de instrumentos operatorios de exclusivo uso en este campo de la Medicina.

Por su parte, Sulayman ibn Arit Al-Kuwati[59] escribió una obra que alcanzó una gran difusión, el Libro del ojo (Kitab al-'uyun), libro que recoge el saber del gran padre de la Oftalmología oriental 'Ali ibn Mausili y que pronto fue traducido al latín y al catalán, siendo utilizado, dos siglos después por el médico Guy de Chauloiac en su tratado Cirugía Magna, en donde encontramos múltiples citas literarias de la obra de al-Kuwati.

---

58 - Cf. L. BOLENS, Agronomes Andalous du Moyen Age, Ginebra-parís, 1981, pág. 236.

59 - Cf. F. GIRON, Op. cit., pág. 27.

Ya en el campo de la Medicina general, cuatro nombres brillan en este siglo XII: el judío cordobés Maimónides, Abu-l-Walid ibn Rusd –más conocido como Averroes-, Ibn Zhur e Ibn Tufayl.

Musa ibn Maymun –Maimónides-[60], nació en Córdoba, en el año 1135 y murió en Egipto, en Fustat, en el año 1204; las vicisitudes que corre la comunidad judía andalusí con la llegada almorávide y almohade hace que su familia lleve a cabo todo un peregrinaje: Córdoba, Lucena, Granada, Fez en 1158, Palestina en 1165 y finalmente, Fustat. En Egipto, Maimónides fue médico personal de Saladino, a quien dedicó varias de sus obras. En sus escritos trató varias materias, destacando sus conocidos Aforismos médicos, en donde hace gala de un galenismo tradicional y ortodoxo, aunque depurado por la práctica médica andalusí, que acaba realizando una labor de sistematización y esquematización de la obra de Galeno, que le ayuda a hacerla más comprensible y asequible.

Averroes[61], miembro de una gran familia de intelectuales y cuya fama no sólo le viene de la Medicina, sino también de la Teología, de la Filosofía y del Derecho, nace en Córdoba en 1126 y muere en Marrakech en el año 1198, tras una azarosa vida que le hizo pasar de las más altas cotas de poder político a ser perseguido por los alfaquíes más tradicionales por sus ideas, nada ortodoxas, en el campo de la Teología y la Filosofía. Como médico es un buen comentarista de Galeno, destacando en este campo su magnífica obra el Libro de las Generalidades sobre la Medicina (Kitab al-Kulliyat fi-l-tibb). El Kulliyat, de gran contenido teórico, se compone de siete partes que se ocupan de diversas áreas, desde la Anatomía a la Patología, en la línea

---

60 - Cf. J. SAMSÓ, Op. cit. (1992), pág. 380 y ss.; S. MUNTNER, "Maimonides: ses mérites concernant la médicine », en Actes du Xie Congrès International d'Histoire des Sciences, Barcelona-París, 1960, págs. 394-397.

61 - De entre la extensa bibliografía sobre Averroes, citaremos la obra integral sobre el mismo de M. CURZ HERNÁNDEZ, Abu-l-Walid Muhammad ibn Rusd (Averroes). vida, obra, pensamiento, influencia, Córdoba, 1997.

de Kitab al-Qanun de Avicena, siendo editado en numerosas ocasiones junto a la obra de Ibn Zhur, Kitab al-Taysir, mucho más pragmático que Averroes, pero que se complementa de manera notable con las posiciones teóricas averroístas.

'Abd al-Malik ibn Zuhr, también conocido como Avenzoar[62] , es de origen sevillano (1090-1162), hijo y nieto de médicos, coincidiendo con Averroes y Maimónides en el hecho de tener una vida azarosa. Tras vivir en Sevilla, su familia se ve obligada a emigrar al Norte de África por la presión almorávide, que incluso lo mantienen encarcelado unos años; en el año 1147 regresa a al-Andalus, tras la toma de Marraquech por los almohades. Al contrario que otros sabios musulmanes, Ibn Zhur sólo se dedica exclusivamente a la Medicina, escribiendo una gran obra, el Libro de la simplificación de la teurapética y la dieta (Kitab al-Taysir fi-l-mudawa wa-l-tadbir); dividida en dos partes, trata toda la patología interna, desde la enfermedades de la cabeza hasta las genitales, indicando para cada enfermedad su tratamiento dietético y farmacológico. Esta obra fue escrita a instancia del califa almohade 'Abd al-Mu'min, alcanzando pronto una enorme celebridad, como lo prueban las diez ediciones latinas que se hicieron de esta obra entre 1490 y 1574.

Por último, citaremos entre los grandes médicos del siglo XII a Ibn Tufayl, también conocido en el mundo latino como Abubaquer[63] , nacido en Guadix, pero muerto en Marrakech en el año 1185. Hombre polifacético, fue, no sólo médico, sino también astrónomo – en donde, siguiendo las directrices de Avempace, intenta recrear una nueva mecánica celeste-, y filósofo, disciplina en la que es autor de una importante obra Secretos de la filosofía iluminativa (Asrar al-hikma al-israqiya), en donde, a través del relato de un niño en

62 - . C. DE LA PUENTE, Avenzoar, Averroes, Ibn al-Jatib. Médicos de al-Andalus. Perfumes, ungüentos y jarabes, Madrid, 2003.

63 - Cf. A. MIELI, Op. cit., pág. 142.

soledad intenta llegar a un profundo conocimiento del alma humana; como médico y astrónomo, escribió dos tratados de Medicina y un Comentario a la Meteorología de Aristóteles.

En el campo astronómico, los científicos andalusíes, influidos por el pensamiento aristotélico, intentan dar una realidad física a los modelos ptolomeicos, lo que los hace llegar en ocasiones a conceptos y nociones revolucionarias. Desde estas perspectiva, Ibn Bayyà –más conocido como Avempace-[64] (1070-1138), cuya vida transcurrió en gran parte en Zaragoza, y autor de una importante obra filosófica, de la que prescindiremos ahora, puso los fundamentos de una revolución astronómica y matemática al aceptar la Física aristotélica que sólo reconoce tres movimientos celestes (centrífugos, centrípetos y circulares en torno a un centro, la Tierra), lo que implicaba un rechazo de la Astronomía ptolomeica basada en excéntricas y epiciclos; así pues, en su obra Guía de perplejos, Avempace concibió un sistema sin epiciclos, aunque con esferas excéntricas.

En esta misma dirección se mueve al-Bitruyi[65] , astrónomo sevillano de la segunda mitad del siglo XII, nacido en el Valle de los Pedroches, por lo que es conocido entre los latinos como Alpetragio; discípulo de Ibn Tufayl y seguidor de los escritos de Azarquiel en lo que respecta a su antiptolomeísmo, es autor de un Libro de Astronomía (Kitab al-Hayy), que se difundió por Occidente gracias a las traducciones de Miguel Scotto y el judío granadino Moses Ibn Tibbon. Recupera para al-Andalus la idea y doctrina del ímpetus, que lo resume de la siguiente manera:

---

64 - Cf. J. VERNET, Op. cit. (1986), pág. 87 y ss. ; J. SAMSÓ, Op. cit. (1992), pág. 356 y ss.; E.A. MOODY, "Galileo and Avempace", en Journal of History of Ideas, XII (1951), págs. 163-193.

65 - Cf. J. SAMSÓ, "Sobre la astronomía de al-Bitruyi", en Al-Andalus, XXXVI (1971), págs. 461-465.

"El cielo superior se encuentra separado de la virtud que ha conferido a los otros cielos, del mismo modo que quien ha lanzado una piedra o una flecha, se encuentra lejos de ésta. Pero el móvil prosigue su marcha gracias a una virtud o fuerza que ha quedado unida al mismo; conforme la flecha se aleja de su motor, tanto más disminuye la fuerza impulsora, hasta que ésta desaparece en el momento de la caída. Del mismo modo, la fuerza que imprime el primer móvil a los orbes inferiores va desapareciendo conforme están más distantes de él y se anula al llegar a la Tierra, que, por eso,permanece inmóvil"[66].

Otro gran astrónomo de la época fue Yabir b. Aflah[67] , con frecuencia confundido con el alquimista oriental Yabir, que compone un Tratado de Astronomía (Kitab al-Hay'a), conocido también como Corrección del Almagesto; en esta obra, las teorías de Ptolomeo se ven sometidas a una cerrada crítica, a la vez que se realiza un desarrollo de las nociones de trigonometría esférica; traducida al latín por Gerardo de Cremona, en su Libro V describe un instrumento universal que, según él, debía sustituir a todos los otros en las observaciones astronómicas.

Por otra parte, las observaciones y la elaboración de tablas astronómicas sigue siendo un campo de trabajo astronómico habitual en al-Andalus, como lo prueba el quehacer de Ibn al-Kammad e Ibn al-Ha'im.

Ibn al-Kammad,[68] fue discípulo de Azarquiel y fue autor de tres tablas astronómicas denominadas al-Kawr 'alà-l-dawr, al-Amad 'alà-l-abad y al-Muqtabis, de las que sólo conocemos la última por las

---

66 - J. VERNET, Op. cit. (1986), pág. 91.

67 - Cf. A.MIELI, Op. cit., pág. 144; R. LORCH, "The Astronomy of Jabir ibn Aflah", en Centaurus, XIX (1975), págs. 85-107.

68 - Cf. J. SAMSÓ, Op.cit. (1992), pág. 320.

traducciones latinas que han llegado hasta nosotros. Ibn al-Ha'im[69] , al igual que Ibn al-Kammad, representa la continuidad de la tradición zarqalí en el siglo XII, pero si bien Ibn al-Kammad es más fiel a las doctrinas de su maestro, Ibn al-Na'im se permite criticar la validez de las tablas (ziy) realizadas por Azarquiel e Ibn al-Kammad, restringiendo sus límites cronológicos.

La labor astronómica durante este siglo XII queda complementada con la labor matemática de Ibn Badr[70] , sevillano y autor del tratado de álgebra más conocido de al-Andalus, el Ijtisar al-yabr wa-l-muqabala (Compedio de Álgebra), traducido por Sánchez Pérez[71] y que adopta la forma de una introducción teórica, seguida de una colección de problemas, tomados en buena parte de al-Juwarizmi o de Abu Kamil.

Por último, en el campo de la Geografía, sin mencionar a al-Idrisi[72] - tenido como el más grande de los geógrafos musulmanes, que, aunque por haber nacido en Ceuta y vivir durante un tiempo en Córdoba, podría ser considerado como andalusí, el hecho de que la mayor parte de su obra la escribiese en Sicilia y para soberanos cristianos nos hace dejarlo al margen de esta panorámica de la ciencia en al-Andalus-, citaremos a tres grandes científicos: Abu Hamid al-Garnati, el judío Benyamin de Tudela y al también granadino Ibn Sa'id.

Abu Hamid al-Garnati[73] nace en Granada en el año 1080 y muere en Damasco cuando llevaba a cabo uno de sus viajes para aprender de los maestros orientales, en uno de los cuales llegó hasta

---

69 - Cf. J. SAMSÓ, Op. cit. (1992), pág. 320.

70 - Cf. J.A. SÁNCHEZ PÉREZ, Biografías de matemáticos árabes que florecieron en España, Marid, 1921.

71 - J.A. SÁNCHEZ PÉREZ, Compendio de álgebra de Abenbeder, Madrid, 1916.

72 - Cf. A. MIELI, Op. cit., pág. 160; PONS Y BOIGUES, Op. cit., pág. 148.

73 - Cf. A. RAMOS, Abu Hamid al-Garnati (m.565/1169). Tuhfat al-albab (El regalo de los espíritus), Madrid, 1990.

las tierras de Rusia. Todas sus experiencias viajeras fueron recogidas en su obra Regalo de los espíritus y elección de maravillas (Tuhfat al-anhab wa-mujbat al-ayab), en donde nos relata de forma amena todo lo que conoció.

Otro viajero geógrafo fue Benyamin de Tudela[74] que en el año 1160 realiza un viaje que dura once años y que le lleva desde Zaragoza hasta Bagdad, pasando por Alejandría, Jerusalén, Sicilia, Constantinopla, etc., afirmándose, incluso, que legó hasta la india, aunque este extremo no ha podido ser confirmado. Sus amplias referencias sobre las comunidades hebreas visitadas, son una de las fuentes más preciosas para la historia de los judíos durante la Edad Media.

Por último, otra figura fundamental en el campo de la Geografía durante este siglo XII es la de Ibn Sa'id al-Magribi[75], (1210-1280), granadino, cuyo Libro sobre la extensión de la Tierra en largo y ancho (Kitab bast al-ard fi tuliha wa-l-'ard) fue muy utilizado por el príncipe ayyubí y geógrafo Abu-l-Fidà (1273-1331) para la elaboración de su Geografía, que tanto éxito y aprecio consiguió en Occidente.

La ciencia durante el reino nazarí de Granada.

Tras la caída del imperio almohade, al-Andalus se ve reducido al reino nazarí de Granada (1232-1492), ejemplo de habilidad diplomática de un pequeño reino que supo sobrevivir durante casi tres siglos a las amenazas de los reinos cristianos del Norte y de los imperios norteafricanos en su frontera sur[76]. Es un periodo marcado por la inseguridad militar como por la inestabilidad política en su

74 - Cf. A. MIELI, Op. cit., pág. 161.

75 - Cf. A. MIELI, Op. cit., pág. 162.

76 - Acerca del reino nazarí, véase la obra de conjunto R. ARIÉ, El Reino nazarí de Granada, Madrid, 1992. Sobre los aspectos científico, cf. E. CALVO, "La ciencia en la Granada nazarí(ciencias exactas y tecnología)", en L.C.A.,págs. 117-126.

interior, inseguridad que se traduce en un deterioro de la actividad científica. El Estado, pendiente de la defensa de sus fronteras, no ejerce un apoyo claro a la ciencia, que se traduce en una emigración de científicos, atraídos por las promesas de los reyes cristianos y de los gobernadores del Norte de África. Por otra parte, aunque se intensifican los contactos con los reinos cristianos y el Magreb, se pierden los que se tenían con el Oriente, fruto de las invasión de los mongoles de las tierras del Islam. La iniciativa científica se pierde para pasar a los reinos cristianos del Norte a partir del siglo XIII, con las iniciativas científicas de Alfonso X. Por otra parte, el desarrollo científico que nace en la España cristiana del siglo XIII, parece haber repercutido en la Granada nazarí, dándose un fenómeno, denominado por García Ballester "reflujo de la escolástica"(77) , que se traduce en la introducción en al-Andalus de una cultura científica elaborada en la Europa cristiana, en la Baja Edad Media, sobre la base de materiales procedentes del mundo árabe. En suma, la cultura que se vive en este periodo es una cultura enciclopedista en vez de una cultura de la especialización y creativa, impulsada, quizás, por pasar la transmisión cultural y la educación, en gran medida, de la mezquita a la madraza. De todas formas, no hay que olvidar que la actividad científica que se va a desarrollar en la Europa occidental postmedieval va a sentar sus bases en las traducciones de las principales obras científicas islámicas, tanto del Oriente como de al-Andalus.

No obstante, la Granada nazarí será testigo del quehacer de un gran número de matemáticos, astrónomos, médicos, agrónomos e ingenieros; veamos, pues los principales protagonistas de la vida científica nazarí.

77 - L. GARCÍA BALLESTER, "The circulation and use of medical manuscripts in Arabic in 16 th century Spain", en Journal History of Arabic Sciences, III (1979), págs. 183-199; cf. también, J. SAMSÓ, Op. cit.(1997), pág. 28.

En el campo de las Matemáticas, nada nuevo, con respecto a los siglos anteriores se observa, siendo la principal actividad la elaboración de resúmenes y comentarios de obras anteriores. Al-Qalasadi[78] fue un matemático nacido en Baza, en el año 1413 y fallecido en el año 1486; tras viajar por el Oriente, volvió a Granada, en donde la guerra civil lo obligó a instalarse en Tremecén; está considerado como el último gran matemático andalusí, siendo autor de un gran número de obras, entre las que destacan su Revelación de los secretos del uso de las cifras en polvo" (Kitab al-Kasf), que hasta hace poco era libro de texto en Marruecos, y su Rihla, un texto excepcional por ser uno de los escasos documentos que se posee de un científico medieval de sus años de formación[79].

Junto a al- Qalasadi, debemos citar otros dos grandes matemáticos, Abu Bakr al-Ansari y al-Zawawi. Abu Bakr al-Ansari [80], nació en Granada en el año 1276 y murió en el 1344; muy joven fue elegido cadí por su prudencia y buen hacer, alcanzando fama por sus obras de Aritmética, entre las que destaca un libro sobre partición de herencias. Por su parte, al-Zawawi[81], es un matemático de procedencia magrebí que, en el año 1352, se instaló en Granada, dando clases en su madraza, en donde alcanzó una gran notoriedad.

La actividad matemática también fue ejercida por otros sabios, como al-Umawi (siglo XIV), que trabajó en las secuencias matemáticas desarrolladas posteriormente por al-Qalasadi, al-Sarrat,

78 - Cf. M. SOUISSI, "Un Mathématicien tuniso-andalou : al-Qalasadi », en II Coloquio Hispano-Tunecino de Estudios Históricos, Madrid, 1973, págs. 147-169. ; sobre las matemáticas en al-Andalus, cf. J. MARTOS, "Los estudios sobre el desarrollo de las matemáticas en al-Andalus: estado actual de la cuestión", en Dynamis, XXI (2002), págs. 269-293.

79 - Editada por Abu Afyan, cf. J. SAMSÓ, Op. cit., (1992), pág. 398.

80 - Cf. J.A. SÁNCHEZ PÉREZ, Op. cit. (1921), pág. 32.

81 - Cf. J.A. SÁNCHEZ PÉREZ, Op. cit. (1921), pág. 85.

malagueño fallecido en el año 1303, cuyas aptitudes para la ciencia numérica le llevó a ser ministro de Finanzas, o Ibn al-Hayyay (siglo XIV), científico que llegó a ser cadí y embajador en Túnez y Egipto.

Pasando al campo complementario de las Matemáticas, la Astronomía, la actividad se reduce, como ya hemos dicho, a la reelaboración de textos anteriores y a la recepción de alguna pequeña novedad venida de Oriente a principios del siglo XIII. Entre los sabios que se dedicaron a esta ciencia, destacan Ahmad b. Muhammad al-Ansari, Ibn al-Raqqam e Ibn Ridwan.

Ahmad b. Muhammad al-Ansari(82), fue un experto levantador de horóscopos, que llegó a indicar el año exacto en que Muhammad V recuperaría el poder, en el año 1362; asimismo, fue un experto en el cálculo de ecuaciones planetarias y en el manejo de las tablas astronómicas.

Ibn al-Raqqam(83), matemático, astrónomo, médico y alfaquí de origen murciano, murió en el año 1315 en la ciudad tunecina de Bugía, a donde tuvo que trasladarse tras la toma de Murcia por Alfonso X en 1266. Escribió un importante tratado titulado Risala fi 'ilm al-zilal (Epístola sobre la ciencia de las sombras),en donde analiza el uso del cuadrante.

Ibn Ridwan, nació en Guadix y murió en Granada en el año 1357(84) ; conocido matemático y astrónomo, es autor de dos trabajos, uno es un pequeño tratado acerca del astrolabio y el otro es un magnífico poema, de gran extensión, titulado Poema sobre la ciencia de las estrellas.

---

82 - Cf. J. SAMSÓ, Op. cit. (1992), pág. 409.

83 - Cf. J. CARANDELL, Estudios sobre el Tratado de Gnomónica de Ibn al-Raqqam:la Risala fi 'ilm al-zilal, Barcelona, 1998.

84 - Cf. F. GIRÓN, Op. cit., pág. 38.

Asimismo, podemos citar entre los científicos en el campo de la Astronomía a al-Numayri, granadino muerto en el año 1259, autor también de un poema astronómico e introductor en al-Andalus del astrolabio lineal, y a al-Quda'i, científico nacido en Estepona, que vivió entre el siglo XIII y XIV, autor de un excelente libro acerca de los movimientos del sol y la luna.

En cuanto al campo de las ciencias de la vida, sabemos que los médicos granadinos gozaron de gran prestigio dentro y fuera de sus fronteras, tal y como lo demuestran estas palabras de Ibn al-Jatib:

" La medicina, la poesía y los estudios de chancillería

son nuestros signos de gente distinguida

cualquiera de ellos eleva al rango de chambelán" [85]

Entre los numerosos médicos se encuentran al-Riquti al-Mursi,[86] sabio políglota que, al ser ocupada Murcia por Alfonso X en 1266, le construyó una madraza para que enseñara a la vez a musulmanes, cristianos y judíos, colmándole de honores e intentando que se convirtiera al cristianismo, cosa que al-Riquti siempre rechazó; tras un tiempo, el sultán granadino Muhammad II le ofreció una plaza de profesor en Granada para enseñar Medicina, que al-Riquti aceptó.

El visir astrónomo y médico judío Ibrahim b. Zarzar[87], fue profesor de Ibn al-Jatib y de Ibn Jatima, ejerciendo los tres la medicina durante la gran peste bubónica que se declaró durante los años 1348 y 1351. El tremendo impacto que supuso esta epidemia, tuvo como respuesta la redacción de cuatro grandes tratados referidos

---

85 - J. VERNET, Op. cit. (1986), pág. 121 ; sobre la medicina en al-Andalus y, en especial en esta época, véase C. ALVAREZ DE MORALES y E. MOLINA LÓPEZ, La medicina en al-Andalus, Granada-Sevilla, 1999; y el ya clásico F. FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, La medicina árabe en España, Barcelona, 1936..

86 - Cf. J. VERNET, Op. cit. (1986), pág. 121.

87 - Cf. J. VERNET, Op. cit. (1986), pág. 122.

a ella, en donde se analiza pormenorizadamente la naturaleza infecciosa y las causas del contagio; los cuatro autores de estas obras fueron Ibn al-Jatib, al-Saquri, Ibn Jatima y 'Ali b. al-Aas.

Poco podemos añadir a todo lo que se ha dicho acerca del insigne polígrafo y escritor granadino Ibn al-Jatib, nacido en Loja en 1313 y muerto en Fez en el año 1374, tras una intensa vida intelectual, científica y política[88]. En cuanto a su actividad como médico, es autor de numerosas obras, entre las que destacamos el Libro de práctica de la medicina para el que lo desee, obra dividida en dos partes dedicada la primera a las generalidades sobre las diversas enfermedades y la segunda a la descripción de las mismas; asimismo, su otra gran obra médica es el Libro de la higiene según las estaciones del año (Kitab al-wusul l-hifz al-sihha fi al-fusul), dedicada al sultán Muhammad V y en donde se especifican las medidas que el hombre debe tomar dependiendo de su constitución, sexo, estación del año, posición de los astros, etc. Es autor también Ibn al-Jatib de un poema de contenidomédico-internista, titulado Mazumafi-l-tibb.

Al-Saquri[89] nació en Segura de la Sierra de Jaén, en el año 1326, trasladándose, hacia el año 1369, a la ciudad norteafricana de Tremecén, en donde posiblemente murió a finales del siglo XIV; discípulo de Ibn al-Jatib y médico de cámara del sultán Muhammad V, escribió dos tratados médicos; en el primero, bajo el título de Regalo al que busca y reposo al que medita, trata el proceso de la digestión y las enfermedades del estómago, junto a la diarrea y los cuidados que los ancianos deben tener en este campo, limitándose, a veces, a comentar los capítulos del Poema de la Medicina de Avicena

88 - Véase la obra de conjunto E. MOLINA LÓPEZ, Ibn al-Jatib, Granada, 2001; C. DE LA PUENTE, Op. cit.,pág. 87 y ss.

89 - Cf. H.P.J. RENAUD, "Un médecin musulman du royaume de Grénade : Muhammad al-Saquti », en Hespéris, XXXIII (1946), págs. 31-64.

dedicados a este tema. Su segunda obra lleva por título Tratado de medicina desde la cabeza del hombre hasta los pies, un tratado general médico de gran utilidad.

Por último, citaremos al gran médico Muhammad al-Safrà,[90] levantino nacido hacia comienzos del siglo XIV, reside en el año 1248 en Valencia, ya conquistada por los cristianos, en donde trabaja la cirugía teórica; se traslada a Guadix, en donde es médico del destronado sultán Abu Yusuf Nasr; posteriormente, se establace en Granada, en donde ejerce su labor científica, para trasladarse a Fez, ciudad en la que vivirá un tiempo hasdta que, finalmente, se instala en Granada en donde muere en el año 1360. Debemos a este médico una magnífica obra titulada Libro de la indagación y ratificación del tratamiento de heridas y tumores (Kitab al-istiqsa' wa-l-ibram fi 'ilay al-yirahat wa-l-awran); en ella se ocupa, en la primera parte, de las erupciones y los tumores, y en la segunda, más original y dedicada al tema del que era especialista, recoge su experiencia como cirujano.

No se puede hablar de la ciencia en el reino nazarí de Granada sin mencionar dos campos en los que se logra un destacado progreso: la Agricultura y la Física o Ingeniería aplicada. En el primer campo, citaremos las obras del zootécnico, Ibn Hudayl y del agrónomo Ibn Luyun; en el segundo campo mencionaremos a los Ibn Baso, padre e hijo.

Ibn Hudayl[91] es autor de un magnífico tratado sobre los caballos, dedicado al sultán Muhammad V (1362-1391), titulado Ornato de caballeros y emblema de valientes (Kitab al-hilyat al-fursan wa-si'ar al-suyan), en donde se habla del caballo, su doma, cuidados, mantenimiento, etc. Asimismo, en relación con el cuidado de la tierra, tenemos la obra de Ibn Luyun,[92] nacido en Almería en el año 1282 y fallecido en el año 1349 a causa de la peste bubónica; su obra, escrita en verso, lleva por título Tratado de Agricultura, en donde recoge toda

90 - Cf. H.P.J. RENAUD, "Un chirugien musulman du royaume de Grénade : Muhammad al-Safrà », en Hespéris, XX (1935), págs. 1-20.

91 - Cf. la introducción a la edición y traducción de su obra en Mª J. VIGUERA, Gala de caballeros y blasón de paladines, Madrid, 1977.

la tradición agrónoma andalusí, a la vez que contiene importantes consejos sobre el cuidado de las tierras, la plantación de jardines, etc.

En el campo de la Ingeniería aplicada, de la Tecnología, se observa en estos siglos un cierto avance producido por el interés gubernamental en la investigación artillera y en el suministro de agua a las ciudades, a consecuencia del miedo a los asedios; sabemos que en esta época se fabrican y construyen ingeniosos artilugios autómatas, como el reloj de la Alhambra, conocido como la minkana. En esta área de la Física aplicada destacan los Banu Baso, el padre –muerto en el año 1306- y el hijo –fallecido en el año 1309-[93]; originarios del Levante andalusí, el padre fue nombrado "jefe de los calculadores de hora" de la mezquita, conservándose astrolabios fabricados por estos dos ingenieros granadinos.

En conclusión, podemos decir que el desarrollo científico en al-Andalus es una sólida prueba de su desarrollo cultural, que ha sabido asimilar la tradición existente a la llegada de los árabes en el siglo VIII con los conocimientos adquiridos tras el proceso de orientalización de los siglos IX y X, siendo fruto de ello los progresos científicos alcanzados durante los siglos XI y XII, sabiendo, al mismo tiempo, y en particular a partir del siglo XIII, transmitir estos conocimientos científicos a la Europa cristiana, en donde constituyen la base del desarrollo científico occidental que se observa a partir del Renacimiento.[94]



92 - Una magnífica edición y traducción de su obra fue llevada a cabo por J. EGUARÁS, Tratado de Agricultura, Granada, 1975.

93 - Cf. E. CALVO," On the Construction of Ibn Baso's Universal Astrolabe", en XVIIIth International Congress of History of Science. Abstracts, Hamburgo-Munich, 1989, sección P2 nº 3; E. CALVO, "Les échos de l'oeuvre d'Ibn Baso en Afrique du Nord", en Le patromoine andalous dans la culture arabe et espagnole. Cahier de CERES, série Histoire, 4 (1991), págs. 65-79.

94 - Cf. J. VERNET, Lo que Europa debe al Islam de España, Barcelona, 2001 ; esta obra es una reedición de su anterior La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente, Barcelona, 1978.

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

الجانب التاريخي والحضاري في الأندلس

أ.د. خوان مارتوس كيسادا

في بداية الإسلام تميز علمان، علم الدين (اللغة، الحقوق واللاهوت) وعلم القدماء، والذي ينقسم إلى قسمين، النظري والعلمي، (العلم النظري شمل: الميتافيزيقا والرياضيات والفيزياء، والعلم العملي شمل: علم الأخلاق والاقتصاد والسياسة)، وقد اعتبر علم المنطق معرفة منهجية والشعر كان جزءًا من الإبداع. ويضاف لتلك العلوم الفنون والتي كانت تعني القدرة على: الشفاء من الأمراض وصنع الآلات والزراعة وتربية الماشية وبناء المنازل. وقد أصبح الطب والصيدلة علمين نظريين مع مرور الزمن. ولذلك فإنه عندما يتم التحدث عن العلم الأندلسي، يتم التحدث عن قسمين: الرياضي – الفلكي (الرياضيات وعلم الفلك وعلم التنجيم والجغرافيا والفيزياء) والطبي الحيوي (الطب وعلم الصيدلة وعلم النبات والزراعة).

إن التقدم العلمي في الأندلس أخذ ميزاته من:

– ظهور المعرفة العلمية وتقدمها في إسبانيا المسلمة (والذي كان لاحقًا على وصوله الذروة في بغداد)، حيث وصلت قرطبة إلى أقصى درجات تألقها في أواخر عهد الخلفاء.

– المحافظة على الثقافات والعلوم غير العربية منذ بداياتها وتشمل اللاتينية والقوطية والغربية والمستعربة (المسيحية الإسبانية).

– تحول العالم الإسباني – المسلم (في القرن الثالث عشر الميلادي) إلى منصة انطلاق لتوصيل تلك العلوم إلى أوروبا.

لقد مر التقدم العلمي والثقافي الأندلسي بمراحل أربع:

---

* اختار الباحث عنوانًا آخر لبحثه هو «مظاهر تاريخية وثقافية في الأندلس - ثقافة وعلوم».

– المرحلة الأموية (من القرن الثامن – إلى العاشر): حيث كانت تنتشر العلوم المسيحية، ولكن بعد حكم الخليفة «الحكم الثاني» والخليفة «عبدالرحمن الثاني»، تم تنحية الثقافات والعلوم المسيحية لتأخذ مكانها العلوم الشرقية الإسلامية التي جلبت من المشرق، مع المسلمين الذين أتوا إلى إسبانيا. كل ذلك حوّل قرطبة ومسجدها (الذي أنشئ في عام ٧٨٦م) إلى مركز إشعاع ثقافي في الطب وعلم الفلك والرياضيات التي أدخلت في التعليم العالي.

– مرحلة حكم الطوائف (القرن الحادي عشر الميلادي): كانت مرحلة تراجيديا سياسية، حيث اختفت خلافة بني أمية من الأندلس، كما كانت مرحلة عدم استقرار سياسي، ولكن العلوم مرت بتقدم ملحوظ في علم الفلك والجغرافيا والفيزياء والرياضيات. كما ظهرت خلايا دراسات علمية أخرى: في طليطلة (علم الفلك وعلم النبات والطب)، وفي سرقسطة (الرياضيات) وفي بلنسية (الرياضيات) وفي إشبيلية (الزراعة)، وفي جيان (الرياضيات) وفي قرطبة (علم الفلك) وفي المرية (الجغرافيا)، وقد اعتبر هذا العصر بحق العصر الذهبي للعلوم الأندلسية.

– مرحلة هيمنة امبراطورية المرابطين والموحدين (القرن الثاني عشر الميلادي): وقد كانت مرحلة تدهور للعلوم الأندلسية بالرغم من أنها تصادفت مع هيمنة امبراطوريات أصولية وصلت من شمال أفريقيا، فقد أعطيت الأهمية لمحاولة توحيد السياسة والنقاء الإيديولوجي تحت حكم المرابطين والموحدين، ومن ثم فإنه قلت أهمية تطوير علم القدماء (الطب، علم النبات، علم الصيدلة، الرياضيات، علم الفلك والجغرافيا) وهاجر العديد من الباحثين إلى دول أخرى. حيث إنها كانت حقبة تأثير عظيم من بعض الفقهاء المتعصبين، مما لم يساعد الباحثين على القيام بدورهم فهاجروا كما أسلفنا.

إن الوجه الإيجابي في هذه الحقبة هو التقدم في علم الفلسفة والعلاقات الثقافية والعلمية مع المغرب، كما يلاحظ تقدم في علم الصيدلة والطب على وجه الخصوص.

- مرحلة المملكة النصرية في غرناطة (من القرن ١٣ إلى القرن ١٥)، وهي الفترة التي شهدت نهاية إمبراطورية الموحدين وتقلص الأندلس في حدود المملكة النصرية في غرناطة (١٢٣٢ - ١٤٩٢)، ومما لا شك فيه أن نجاح مملكة غرناطة في البقاء خلال ثلاثة قرون من تهديدات الممالك المسيحية الشمالية هو مثال للبراعة السياسية والدبلوماسية، وتتميز تلك الحقبة بعدم الاستقرار السياسي والتخلف في النشاط العلمي.

والخلاصة، فإن التقدم العلمي بالأندلس هو دليل قوي على تقدمها الثقافي، حيث استطاع العرب والمسلمون التوفيق بين العادات السائدة عند وصول العرب في القرن الثامن، والعادات والثقافات القادمة من المشرق بعد تعريب الأندلس (القرنين التاسع والعاشر الميلاديين)، من أجل الحصول على إنجازات علمية كبيرة (في القرنين السادس والسابع الميلاديين) ونقلها إلى أوروبا (القرن الثالث عشر الميلادي) .

****

The Historical and the Cultural Aspects in Andalusia

Dr. Juan Martos Qesada

The writer starts his study by demonstrating the main characteristics of scientific advancement in Andalusia. These are:

- **Emergence and advancement of scientific knowledge in the Islamic Spain. At this stage, Cordoba reached its glory by the end of the caliphate era..**
- **Preservation of non-Arab cultures and sciences from the very beginning.**
- **Transformation of the Spanish world – Muslim (in the 13th. Century AD) to be a bridge between Islamic Spain and Europe to benefit from these cultures and sciences**

The writer then talks about the process of the Andalusian culture and scientific advancement, which was characterized by the following stages:

1. **The Omayat (from 8^{th}. To 10^{th}. Century), where Christians sciences disseminated but soon afterwards these sciences were replaced by the Islamic Oriental sciences, which were brought by the Muslims to Spain from the Levant. This together with other factors helped Cordoba and its Mosque (established in 786 AD) to be a cultural and enlightening center in medicine, astronomy and mathematics, which were introduced in higher education.**
2. **Al-Tawaef Reign (11^{th}. Century) which was considered a political tragedy as well as political instability due to the disappearance of Bani Omayat Caliphate in Andalusia. Whereas science witnessed a remarkable advancement in**

astronomy, geography, physics and mathematics to the extent that this stage was considered the golden age of Andalusian sciences.

3. **The dominance of A-Mowahideen and Al- Murabiteen Empire era (12th. Century Ad), which was characterized by the decline of Andalusian sciences. This forced many scientists and scholars to immigrate to other countries. The only positive aspect in this stage is the advancement in philosophy, pharmacy and medicine in particular, in addition to the cultural and scientific relation and exchange with Al-Maghrib.**

4. **Al- Nassria Kingdom in Granada (13th. To 15th. Century). This period witnessed the collapse of Al- Mowahideen Empire, and, characterized b political instability and scientific activity retardation.**

In conclusion, the writer argues that the scientific advancement in Andalusia is a good and apparent evidence of cultural development. He Muslims and Arabs consolidated between the customs prevailed when they first landed there in the 8th. Century and the cultures and customs brought from the Levant after the Arabization of Andalusia (9th. and 10th. centuries AD) so as to attain great scientific achievements(6th. And 7th. Centuries AD)·and then transformed them to Europe (13th. Century AD).

****

ASPECTOS HISTRICOS Y CULTURALES DEL ANDALUS CULTURA Y CIENCIA

Por Juan Marios Quesada

Resumen

En los comienzos del Islam se distinguían dos ciencia, la islámica (lengua, derecho y teología) y la ciencia de los antiguos, que se dividía en 2 filosofías, la teórica y la practica. La teórica comprendía: metafísica, matemáticas, física; y la practica: ética, economía y política; la lógica era considerado un saber metodológico y la poesía era parte de la creación. Además estaban las artes, que era el poder de: curar enfermedades, construir maquinas, cultivar plantas y animales, construir casas. La medicina y la farmacia con el paso del tiempo llego a teorizarse. Así que cuando se habla de la ciencia andalusi se habla de dos bloques: el matemático-astronómico (matemáticas, autonomía, astrología, geografía y física) y el médico-biológico (medicina, farmacología, botánica y agricultura).

El desarrollo científico en Al Andalus se caracteriza por:

-La aparición del saber científico y su desarrollo en la España musulmana (que me después de que tuviera su apogeo en Bagdad. Córdoba tiene su máximo esplendor con los últimos califas).

-La supervivencia en sus inicios de una cultura y ciencia latino visigótica-mozárabe.

-El mundo hispanomusulmán se convierte (siglo XIII) en la plataforma para hacer llegar a Europa los conocimientos llegados de Oriente.

El desarrollo científico y cultural andalusi pasa por cuatro etapas:

-El periodo Omeya (siglos VIII-X):

Hasta este momento la ciencia es cristiana pero a partir del remado de Al Hakam II y el reinado de Abd Al Rahman II, desplaza a la ciencia cristiana para tomar forma la ciencia llegada del oriente, traída por los musulmanes que llegaban a España. Todo esto convirtió a Córdoba y a su Mezquita (fundada en el año 786) en un centro de difusión cultural (medicina, astronomía y matemáticas se introducen en la enseñanza superior).

-El periodo de los Reinos de Taifas (siglo XI):

Es época de tragedia política, desaparece el califato de Omeya al Andalus, había gran inestabilidad política, pero la ciencia observa gran desarrollo en la astronomía, geografía, física y matemáticas. Además aparecen otros núcleos de estudio científico, Toledo (astronomía, botánica y medicina) Zaragoza (matemáticas); Valencia (matemáticas), Sevilla (agricultura), Jaén (matemáticas), Córdoba (astronomía), Almería (geografía). Se considera el Siglo de Oro en la ciencia Andalusí.

-La etapa de hegemonía de los imperios almorávide y almohades (siglos XII):

Para la ciencia andalusí es época de decadencia aunque coincide con la hegemonía de los imperios fündamentalistas llegado del Norte de ‚frica. Se intenta unificar la política y depurar la ideológica bajo los almorávides y los almohades. El desarrollo de la ciencia de los antiguos (medicina, botánica, farmacia, matemáticas, astronomía y geografía) deja de tener importancia y muchos investigadores emigran a otros países. Es un periodo con gran influencia de los alfaquíes más ortodoxos que no ayuda a la investigación.

El único aspecto positivo de esta época es el desarrollo de la filosofía y las relaciones culturales y científicas con el Magreb.

También se observa gran desarrollo en farmacia y medicina, especialmente en oftalmología.

-El reino Nazarí de Granada (siglos XIII y XV):

Cae el imperio almohade, el Andalus queda reducido al reino Nazarí de Granada (1232-1492), es un ejemplo de habilidad diplomática que consiguió sobrevivir casi tres siglos a pesar de las amenazas de los reinos cristianos del norte. Se caracteriza por la inestabilidad política, deterioro de la actividad científica.

En conclusión, el desarrollo científico en el andalusí es una prueba sólida de su desarrollo cultural, que supo asimilar la tradición existente a la llegada de los árabes en el siglo VIII con los conocimientos adquiridos tras la orientalización (siglos IX y X), para conseguir grandes logros científicos (siglos XI y XII) y en el siglo XIII transmitirlos a Europa.

****

L'aspect historique et civilisateur en Andalousie. Paysages historiques et culturels en Andalousie: Culture et Sciences

Dr. Juan Martos Quesada

Au début de l'Islam, deux connaissances (sciences) se sont distinguées : la connaissance religieuse (langue, droit, théologie) et la connaissance des anciens qui se divise en théorie et pratique : la théorie englobe : la métaphysique, les mathématiques, la physique ; la pratique englobe : la morale, l'économie et la politique. On consiérait que la logique relevait de la méthodologie et la poésie une partie de la création. On ajoute à ces sciences les arts qui voulaient dire la capacité de : guérir les malades, fabriquer des outils, cultiver la terre, élever les animaux et construire des demeures. La médecine et la pharmatie sont devenues des sciences théoriques avec le temps. Ainsi, si on parle de la science andalouse, on la divise en deux : mathématique-astronomie (mathématiques, astrologie, astronomie, géographie et physique) et médecine-biologie (médecine, pharmacologie, botanique, agriculture).

Le progrés scientifique andalous a pris sa forme à partir de :

- **L'apparution de la connaissance scientifique et son progrés en Europe musulmane (qui a suivi celui de Baghdad où il a atteint son apogée) où Cordoue a atteint le plus haut degré de splendeur à la fin du Califat.**
- **La préservation des sciences et cultures non arabes depuis leur débuts, latines, gothiques, occidentales et orientalistes (christianisme espagnol).**
- **La transformation du monde espagnol musulman, au XIIIème siècle en une tribune de diffusion des sciences vers l'Europe.**

Le progrés scientifique et culturel andalous a connu 4 phases :

- **L'époque Omeyyade (du VIIIème au Xème siècle) où les connaissances chrétiennes étaient diffusées jusqu'à l'arrivée du calife Abderrahmane II qui a exclu la culture et les connaissances chrétiennes pour laisser leur place à la culture orientale et musulmane, venue de l'Est avec les musulmans en Espagne. Tout cela a fait de Cordoue et sa mosquée construite en 786, un centre de rayonnement culturel : la médecine, l'astronomie et les mathématiques sont devenues des disciplines de l'enseignement supérieur.**

- **L'époque des petits états (rois des communautés), au XIèmè siècle, c'était une époque tragique sur le plan politique avec la disparution du Califat omeyyade de l'Andalousie. C'était aussi une époque d'instabilité politique, mais les sciences avaient avancé d'une façon remarquable, surtout l'astronomie, la géographie, la physique et les maths. D'autres cellules scientifiques ont vu le jour : à Tortosa astronomie, botanique, médecine), à Saragosse (mathématiques), à Valence (mathématiques), à Séville (agriculture), à Jaén (mathématiques), à Cordoue (astronomie), à Almeria (géographie). Cette époque a été considérée comme l'âge d'or des sciences en Andalousie.**

- **L'époque de la domination des empires almoravides (XIIèmè siècle), c'est une phase de déclin des sciences andalouses qui a coincidé avec la domination d'empires fondamentalistes venus de l'Afrique du Nord qui avaient pour priorité la réunification politique et la pureté idéologique. C'est ainsi que le dévéloppement des sciences anciennes (médecine, botanique, pharmacologie, mathématiques, astronomie et géographie) a perdu de son importance et la plupart des chercheurs ont émigré vers d'autres pays. C'était une époque où l'influence de certains théologiens obstinés a**

empêché les chercheurs de jouer leur rôle. L'aspect positif dans cette phase est l'évolution des connaissances philosiphiques et les relations culturelles et scientifiques avec l'Occident ainsi qu'un progré perceptible en pharmacologie et en médecine particulièrement.

- **L'époque du royaume de Grenade (XIIIème-Xvème siècle) où on assistait à la fin de l'empire almohade et toute l'Andalousie a été réduite à Grenade (1232-1492). Il est à signaler que la réussite de Grenade à survivre aux menaces des rois chrétiens du Nord, est un exploit politique et diplomatique ; cette époque est caractérisée par l'instabilité politique et le retard dans l'activité scientifique.**

En résumé, le progrés scientifique en Andalousie est une preuve tangible du progrés culturel. Les musulmans ont réussi à concilier les traditions qui existaient avant l'arrivée des arabes au XIIIèmè siècle et celles qui qui étaient venues d'Orient après l'arabisation de l'Andalousie (IXème et Xème siècle) pour arriver à de grandes réalisations scientifiques et à leur diffusion en Europe (XIIIème siècle).

****

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور خوان مارتوس كيسادا على هذا الاستعراض للجوانب الرئيسية في الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس. وللإشارة إلى هذا التأثير المتبادل بين الحضارة العربية وحضارة الشمال، وكذلك لتتبعه في جوانب هذه الحضارة حسب العصور التاريخية الأندلسية وإشارته إلى مجموعة مهمة من هذه القضايا، لكن أحب أن أشير إلى قضية مكتبة الحكم المستنصر، التي أشار إليها، وهو الحكم الثاني الخليفة الأموي الذي حكم قرطبة من سنة ٣٥٠هـ إلى ٣٦٦هـ، هذه المكتبة كانت تحتوي على أربعمائة ألف كتاب، كانت، فهارس العناوين فقط في أربعة وأربعين مجلدًا، وكان يرسل تجارًا وعلماء بطبيعة الحال إلى مختلف أنحاء البلدان لشراء الكتب، كما كان يكلف العلماء في الأندلس وفي خارج الأندلس .. في المغرب وفي بغداد وبلاد الشام، كان يكلفهم بتأليف كتبٍ لإضافتها إلى هذه المكتبة. كما كان يرسل وفودًا إلى الولايات الإسبانية الشمالية لشراء الكتب، والإتيان بها وترجمتها إلى اللغة العربية.

أيضًا أحب أن أشير إلى أن عباس بن فرناس كان من أوائل من أنشأوا قبة فلكية في قرطبة، أشارت لها المصادر التاريخية بأنه كان بها (النجوم والغيوم والرعود).. الخ.. حتى أن أحد الشعراء أشار إلى القبة فقال:

جلستُ تحت سماءٍ لابنِ فرناسٍ

فخلتُ أنَّ رحًى دارتْ على راسي

يبدو أن عباس بن فرناس، كان يستخدم أيضًا بعض الميكانيكا من أجل تشغيل الآلات التي تشغل هذه القبة الفلكية، وهذا في وقت متقدم جدًا.

****


المناقشات

رئيس الجلسة:

الآن نأتي إلى دور المتدخلين ويتفضل الأستاذ محمد الجلواح من المملكة العربية السعودية بمداخلته..

الأستاذ محمد الجلواح(*) (المملكة العربية السعودية)

السلام عليكم ورحمة الله. من عيون الأَحْسَاء ونخيلها أحييكم وأشكر مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين ورئيسها على هذه التظاهرة الجميلة، ويحسُن بي أن أهمس في أذنه مرة أخرى:

ستذكُرك القوافي والمعاني
ويذكُركَ الزَّمَانُ مَدًى طويلا

لديّ بعض المداخلات القصيرة على شكل (الفلاشات) أقدمها بالجملة إلى أستاذنا الكبير العلامة الأستاذ محمود مكي:

(مدريد) ... هل كانت موجودة في الزمن الأندلسي الزاهر؟ هل كان هذا الاسم بعينه؟ هل كان اسمًا عربيًا محرفًا مثلاً؟ هل كانت قرية أو ضاحيةً ثم كبرت..؟ نريد توضيحًا لهذه المدينة التي أصبحت الآن عاصمة من عواصم الدنيا.

الكتب التي تخصصت في اللغة الإسبانية ما مقدار تأثير وجود الكلمات العربية فيها؟ أنا أبحث عن هذه المؤلفات أو أي مؤلف يتخصص في اللغة الإسبانية، ومدى تأثير اللغة العربية فيها، والمستخدم الآن، وبالطبع أيضًا المحرف والمقلوب وما شابه ذلك.

البرتغال .. بالطبع لم تكن بهذه الحدود الدولية المعروفة والتي هي عليها الآن. فماذا كان دور المسلمين في هذا الجزء من شبه الجزيرة الإيبيرية التي تحدث عنها الدكتور مكي، لم نجد شيئًا حتى الآن يدلنا على وجود هذا التفاعل في البرتغال، هناك نتف وأشياء قليلة في هذا المحيط الأندلسي الكبير.

(*) عضو في النادي الأدبي بالمنطقة الشرقية في المملكة العربية السعودية.

- له ديوان «ترانيم قروية» ١٩٩٠.

- شارك في العديد من الأمسيات الشعرية والبرامج الإذاعية.

أستاذنا الكبير المؤرخ والأديب عبدالرزاق حسين .. أمتعنا بكتاب «الأدب في جزر البليار» ولم نكن نعرف عن هذه الجزر شيئاً. وتعلمنا فيما بعد أنها إحدى الامتدادات الأندلسية، وامتدادات المسلمين في داخل هذا البحر الزاخر.. مرة أخرى أشكركم. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته..

رئيس الجلسة:

والآن مع الدكتور سيمون الحايك فليتفضل..

الدكتور سيمون الحايك:

آسف وصلت متأخرًا عندما كان الدكتور مكي يتكلم، ولهذا لم أستطع أن أسمع سوى القسم الآخر من محاضرته القيمة، وكنت أتمنى أن أسمع محاضرته من البداية، لأني أعتبره من أحسن وأقدر الباحثين والمؤرخين في تاريخ الأندلس، وأنا أعتبر ذاتي تلميذًا له، ولقد استفدت كثيرًا في مؤلفاتي من مؤلفاته القيمة ولا سيما الكتب التي حققها في تاريخ الأندلس، عندي فقط عن (الشرع) في إسبانيا في الأندلس.. في البداية كان (الشرع المالكي)، ولكن قبل ذلك كان يوجد (الأوزاعي)، كان (الأوزاعي) أول من دخل إلى الأندلس وكان (الشرع الأوزاعي) يُعمل به في الأندلس، و(الأوزاعي) ما زال قبره موجودًا عندنا في لبنان في بيروت (حي الأوزاعي) هذه فقط ملاحظة..

أما بشأن (الزهراوي) فأعتقد أن تاريخ وفاته لم يصل إلى سنة (١٠٢٠) كما ذكر.. هو أقل قليلاً من ذلك، لأنّ الزهراوي كان طبيب الحكم المستنصر، ثم كان قبل ذلك طبيبًا لوالده عبدالرحمن الناصر لدين الله، وهذا كان أكبر جراح عرفته القرون الوسطى، وهو الذي أدخل فن الجراحة إلى أوروبا، وهو الذي صنع الأدوات الجراحية بيده، صنعها من الفضة، لأنّ الفضة كانت مادة نبيلة، وأول من تأثر به بعد ذلك (لافان دميناه) الذي ذكر الزهراوي في مؤلفاته.. هذه ملاحظة. ملاحظات أخرى للمحاضر الآخر د خوان كيسادا عن دخول الحضارة والعلوم، أقول: كان دخول العلوم العربية إلى الأندلس، كان متأخرًا قليلاً عن وصول اللغات.. لأن الترجمات التي جرت في بلاط

العباسيين وخاصة المأمون وهارون الرشيد والمتوكل، عادة هذه الترجمات من اليونانية والفارسية والهندية وصلت في القرن السبع والثامن والتاسع، حتى ترجمت وأخذ العلماء العرب يستفيدون منها، أخذت بعض الوقت ولذلك وصلت متأخرة قليلاً إلى الأندلس. وهذا فقط ما شئت أن أذكره وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا لك دكتور سيمون، والآن مع الدكتور أحمد عبدالعزيز فليتفضل.. مع الرجاء الالتزام بالوقت لأنه عندنا مداخلات كثيرة، فنختصر قدر الإمكان.

الدكتور أحمد عبدالعزيز..

بسم الله الرحمن الرحيم.. أردت أن أحيي الأستاذين الجليلين: العالم الكبير الدكتور محمود علي مكي وهو رائد الدراسات الأندلسية في عالمنا العربي والأستاذ خوان مارتوس كيسادا.

أنا أشفق إشفاقًا كبيرًا على ما قدمه أستاذنا الجليل الدكتور محمود علي مكي، لأنّ الموضوع متسع غاية الاتساع، لا يمكن الحديث عن الجانب الحضاري والثقافي والتاريخي في الأندلس في لحظات قلائل، وفي رأيي كان من الممكن أن تكون هذه هي المحاضرة الرئيسية التي يفتتح بها المؤتمر في ندوته الأدبية.

أما بالنسبة للدكتور خوان مارتوس كيسادا الذي طوف بنا مع العلوم، فقد أعطى لنا إطلالة سريعة أيضًا على العلوم الإسلامية في العصور الوسطى، وكيف وصلت إلى إسبانيا، وكيف تعايشت العلوم القديمة مع العلوم الحديثة وأماكن ازدهار هذه العلوم، ووصل إلى مرحلة ملوك الطوائف ليبين لنا أن العلم كان بدأ يتخصص في كل مملكة من هذه الممالك، وهذا حقّ، وأنا أتساءل ودائمًا أتساءل عندما استمع أو أقرأ إلى هذا «كيف تكون إشبيلية مختصة بالهندسة والزارعة وبلنسية بالهندسة الخ. وقد ذكر العرب هذا كله، هل كان هذا التقسيم بهذه الدقة، أم أنه كما كان يقال قديمًا إذا مات في قرطبة عالم حُملت كتبه إلى كذا .. أو الخ.

ما سرُّ هذا التخصص الدقيق في كل مدينة أو في كل مملكة من هذه الممالك؟ هذا تساؤل.

القرن الثاني عشر الذي لاحظنا فيه انهيارًا وتدهورًا، وكان فيه محاولة توحيد الأندلس أو إعادة الأندلس الموحد تحت حكم (المرابطين)، ثم تلا ذلك (الموحدون)، هذه الفترة كيف أصبحت أيضًا جافةً في العلوم، وأعتقد أنها أيضًا كانت جافةً في الأدب كذلك عندما قلّت مكانة العلماء في عهد المرابطين والموحدين.

أنا لا أريد أن أعطى تفسيراتي الخاصة لأنّ هذا يأتي بسبب عدم اتقانهم اللغة العربية، هذا ينعكس على الأدب أكثر، فكيف به وهو ينعكس على العلوم. إن العلم العربي كان أساس الحضارة الأوروبية بعد ذلك هذا حقٌ.. وقد ظل كتاب الطب لابن سينا (القانون في الطب) يُدرَّس في أوروبا إلى عهدٍ قريب. أشكركم. وكانت هذه مجرد تحية للأستاذين الجليلين.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور أحمد عبدالعزيز، والآن يتفضل الدكتور ميلاد حنّا

الدكتور ميلاد حنا:

صباح الخير جميعًا. استوقف نظري هذا الشعار العظيم الموجود في قائمة كل المطبوعات لهذه الدورة التاسعة من أجل تفاهم أعمق بين الشعوب وربطتُ بنظرة شمولية بين ما قيل حول الحوار بين الديانات الإبراهيمية وبين التفاهم الأعمق بين الشعوب، وقد قمتُ بمحاولة في هذا الاتجاه، واليوم وقد استمعت إلى عالمين جليلين، والصديق العزيز الدكتور محمود علي مكي خبير في تلك الحقبة العظيمة لحضارة الأندلس، وفي إطار هذا الشعار أود أن أقترح الآتي: أقترح أن تكون الدورة العاشرة تحت هذا الإطار من أجل تفاهم أعمق بين الشعوب، ولكن ليس عن الديانات الإبراهيمية، ولكن عن تتالي الحضارات المختلفة التي مرّ بها العالم، ولا نود أن نكون «شوفينيين» و«نرجسيين» ونقول إن الشرق قد قدّم أكثر من الغرب، ولكننا نقول بشكل

موضوعي ومحايد إننا شاركنا في الحضارات العالمية بأكملها، الفرعونية والفينيقية. وبين النهرين وفي الهند وفي الصين وفي غيرها، عشرات الحضارات من المشرق، ثم الإغريق، ثم حضارة الأندلس، ثم الحضارات العربية المختلفة التي ألقي عليها بعض الكلمات الصغيرة. وأخيرًا عصر النهضة في أوروبا الذي كان الركيزة للانطلاقة الحالية للحضارة الغربية، ومن ثمّ فإننا نود أن نرسل رسالة منطقية وطبيعية وعلمية ويقبلها الكل، وهو أن الحضارة البشرية لم تنشأ من فراغ، هي تراكم لحضارات مختلفة في جهات مختلفة إلى أن وصلنا إلى ما وصلنا إليه.

أما في ما يتعلق بحضارة الأندلس، كنت أود أن ألقي أيضًا بعض الملاحظات.. الملاحظة الأولى – أرجو أن أكون موفقًا لأنني لست متخصصًا– تميزت حضارة الأندلس بالاتجاه العلمي في الجراحة والهندسة والجبر وعلوم الفلك وغير ذلك، ويجوارها كما تبين كان ابن رشد، فهو علامة على طريق الفكر العلماني والفكر العقلاني، وسيادة العقل، وأن ما لا يقبله العقل لا يقبله الدين.

في حين أنه في ذات الحقبة نجد أن المدارس الفقهية في المشرق كانت مهتمة بعلوم الدين والفقه. وألخص الأمر فأقول: إن المعرفة التي كانت في هذه الحقبة من الحضارة العربية في الأندلس رائعة وجميلة، وكانت هي السلسلة، هي الحلقة التي ربطت ما قبلها من يونانية وفرعونية وغيرها وما بعدها، لأنها قامت بالترجمة. ولولا هذه الحضارة العظيمة لما كان هناك استمرار وتوالٍ وصولاً إلى الحضارة الغربية. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا دكتور ميلاد، والآن مع الدكتور جمعة شيخة.

الدكتور جمعة شيخة:

أيها الحضور الكرام، أيها السادة، ثلاث ملاحظات على الكلمات التي استمعنا إليها وبسرعة لأنني أعتبر كلمة الأستاذ الدكتور صلاح جرار رئيس الجلسة تدخل في نطاق هذه الجلسة وأفكارها.

النقطة الأولى: أستاذ الجيل وكلنا تعلمنا عليه مباشرة وهو الأستاذ محمود مكي.. فنحن أبناؤه.. ولهذا ألقي عليه السؤال التالي: هذا التقسيم الذي قدمتموه اليوم للتاريخ الأندلسي.. هل آن الأوان أن ننظر فيه وأن نقدم تقسيمًا آخر يجمع بين السياسي والحضاري؟ على كلٍ لا يمكن أن نحلل الأمر الآن لضيق الوقت، وإنما هناك أُطروحة دولة هي «الفتن والحروب وأثرها في الشعر الأندلسي» قدمت نوعًا من التقسيم للتاريخ الحضاري والسياسي معًا للأندلس.

النقطة الثانية: موجهة للأستاذ خوان كيسادا، ذكرتم كثيرًا من الأشياء، والحضارة الأندلسية غنية جدًا بخيراتها وبمنجزاتها وابتكاراتها وخاصة في الفلاحة، أؤكد أنه في هذا الجانب مازالت إسبانيا تستفيد منه إلى اليوم. هذه المظاهر الحضارية كلها مفيدة ونقلت إلى الغرب عن طريق مدارس الترجمة، لكن آن الأوان أن نقول إنّ هناك أشياء أخرى قدمتها الحضارة الأندلسية، ولكن لا تذكر عادةً، فأكبر مظهر من مظاهر التطور الحضاري هي هذه الصواريخ التي تجوب السماء، تخرج من الغلاف الجوي للأرض وتدخل إليه، هذا الجانب عادة نهمله، بينما الأندلس ساهمت فيه بطريقة معينة هو الجانب الرياضي الذي ذكره الأستاذ، بأن أعطت المعادلة الأساسية للمعدن الذي يجب أن يغلف به الصاروخ، حتى إذا خرج من الغلاف الجوي ثم رجع إلى الأرض ترتفع درجة الحرارة إلى ثلاث آلاف أو أربع آلاف درجة لا يحترق. وأظن أن الكارثة التي وقعت لبعض الصواريخ الأمريكية هي ناتجة عن اختلال هذه المعادلة التي قدّمها لنا أستاذنا الجليل في تونس (محمد السوسي) وهو رجل رياضيات معروف. لكن مع كل هذا.. الجانب الحضاري وبما فيه، هذا المثال الذي ذكرته لكم، لا يمكن أن يذكر أمام إنجازات الحضارة العصرية، فكأنك تضع قزمًا أمام عملاق. ما وصل إليه الطب اليوم وما وصلت إليه الفلاحة، وما وصلت إليه الهندسة لا يمكن أن تقارن بما قدمه العرب، وهم مشكورون على ذلك.

هناك شيء آخر قدمته الحضارة الأندلسية والعربية بصفة عامة هو المنهج العلمي، لقد أعطت لأوروبا في القرون الوسطى كيف تفكر علميًا هذا المنهج هو الذي

أوصل العرب إلى ما وصلوا إليه، وأوصل أوروبا إلى ما وصلت إليه اليوم فنحن أعطينا «كيفَ تصطاد السمكة»، أعطينا السمكة صغيرة، بالنسبة للسمكة الكبيرة اليوم التي يمثلها العلم، أعطينا كيف نصطاد سمكة صغيرة للغرب، وطور هو الأمور، وعرف كيف يصطاد جميع أنواع الأسماك.

نقطة أخيرة بالنسبة للتسامح، صحيح أننا نتحدث عن التسامح والمحبة.. في (طوق الحمامة) محبة جارية.. محبة ابن حزم وجاريته.. هذا صحيح ومهم ومفيد، لكن هذا الجانب لا يفيدنا كثيرًا الآن.. الذي يفيدنا أن نبرز في مثل هذه الندوات المحبة .. عندما يجلس ثلاثة علماء مع (ألفونسو الحكيم) في طليطلة، يجلس اليهودي والمسلم والنصراني، ويترجمون هذه المحبة.. المحبة العلمية.. محبة العلماء وتآلفهم هذا ما يجب أن نؤكد عليه. نؤكد كذلك على جانب آخر من محبة المسلم للنصراني، هذه مفيدة نحييها اليوم لأنها تفيدنا .. هناك كثير من الأمثلة وخاصة في الشعر وهناك نؤكد على أن الشعر الأندلسي هو مصدر هام للتأريخ.

كذلك المحبة الثالثة.. وأختتم بها فأقول إنه كان يقوم الشاعر المسلم ويرثي القتيل النصراني، يرثيه بعد انتصار المسلمين على النصارى، هذا ذكرني بمحبة الفلسطيني لليهودية أو اليهودية للفسطيني ونؤكد هنا على الأمثلة السابقة. وقد وضعنا لذلك عددًا خاصًا من دراسات أندلسية (العدد ١٦) كله في التسامح وفيه إبراز لهذه النقاط الثلاث.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور جمعة شيخة.، والآن الدكتور محمد الكنيدري فليتفضل.

الدكتور محمد الكنيدري:

بسم الله الرحمن الرحيم. أظن أننا لو قضينا ساعات وساعات لا يمكننا أن نوفي بالكلام عمّا أنجز في الأندلس. أردت فقط أن أشير إلى ثلاثة أشياء لم يُشَر إليها في المداخلات..

أولاً: بالنسبة للعلوم، الكل يعلم أن الأندلس كانت مرحلة وحلقة كما قيل قبل قليل.. مرحلة ضرورية لتقدم البشرية حين قيل من أحد المتخصصين أنه لولا حضارة الأندلس وحضارة العرب لم نصل إلى ما وصلنا إليه اليوم إلا بعد ما يزيد على خمسة قرون مثلاً أو أكثر.

فأريد فقط ككيميائي أن أشير إلى علم الكيمياء وما أتى به العرب بصفة خاصة.. لأن الكيمياء هي علم حديث ولم تكن تُعرف من قبل. فما كان ما يعرفه الإغريق من الكيمياء هو (Atoms) أي الذرة أي معناها بالإغريقية لا يمكن تفريقها، وهذا في الحقيقة خطأ.. وما قاله العرب فيما يسمى الكيمياء، أي كأنه الكيمياء القديمة، قال العرب بالحرف أن الذّرة مكونة من عدة أشياء أو جزئيات وحسب عدد هذه الجزئيات فإننا نمرُّ من مادة إلى مادة أخرى، وهذا شيء جديد ولم يكن يعرف من قبل.

أردت كذلك أن أتحدث عما يُسمى بقانون المحافظة على الكتلة (Preservation de Lamasse) هذا المبدأ الذي هو أساس في الكيمياء والذي أعطى للكيمياء انطلاقة في القرن السابع عشر، هذا المبدأ كان معروفًا في الأندلس في القرن العاشر. (المجرتي) في القرن العاشر قام بتجربة بسيطة، وضع محلول الزئبق في إناء مغلق فوق حرارة مدة طويلة، ثم فتح الإناء، فوجد لونها تحول إلى لون برتقالي. وكان قد وزنها قبل التجربة وبعدها ووجد أن الوزن لم يتغير فاستنتج أن التحولات الكيميائية تعمل شيئًا.. تحول الأشياء ولكن لا تغير الوزن، وهذا هو مبدأ أساس الكيمياء.

ونقطة وحيدة فقط في علم الكيمياء اخترع العرب في الأندلس وفي خارجها ما لم يكن معروفًا قبلهم وهو العمليات الأساسية للكيمياء كالتقطير وغيره وكما قال الأخ التونسي كذلك الصناعة الكيميائية لم توجد سابقًا. وهذه الصناعات أو الاكتشافات أو التحضيرات، كل الأسماء التي تبدأ بأل مثل (الكلّي – الكحول – الحوامض... الخ) وشكرًا السيد الرئيس..

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور محمد الكنيدري، وانبه إلى أنه عندنا خمس مداخلات كل مداخلة في دقيقة رجاءً. المداخلة الآن للدكتورة خيال الجواهري من العراق وهي ابنة الشاعر المرحوم محمد مهدي الجواهري فلتتفضل.

الدكتورة خيال الجواهري:

صباح الخير جميعًا في البداية، اسمحوا لنا أن نشكر مؤسسة البابطين على دعوتها لنا للمشاركة في هذا الملتقى الثقافي والأدبي والفكري والعلمي، كان بودي أن أعرج على الجانب التاريخي والحضاري في الأندلس والتفكير بما كانت عليه المكتبات في الحضارة العربية وأهميتها في ذلك العهد. الشكر طبعًا لرئيس الجلسة الذي أعطى بعض الفكرة ولم تحصل في المشاركات للإخوة مع تقديري لهم ومابذلوه من جهد علمي وفكري.

وبما أن المكتبات مرآة المجتمع والتي تعكس الحضارات بما مرّت به المجتمعات، والوسيط بين الماضي والحاضر، حيث كانت في السابق.. ازدهرت مكتبة قرطبة والزهراء بعد مكتبات بغداد والموصل والبصرة، والتي أصبحت المكتبات العامة لوحدها بالعشرات اتسمت بالتنظيم والإدارة والفهرسة والإعارة والمراجع النفيسة، والمخطوطات، وفتح النقاشات من خلال حضور الندوات الثقافية والفكرية وأصبحت منهلاً غزيرًا للمؤلفين والأدباء بحيث تميز هذا العصر بالأدب والأدباء والعلم والعلماء وأصبحت المؤلفات غزيرة، بحيث أصبح فهرس ابن النديم هو فهرس لطبقات الشعراء والمهن والصناعات بما تميز في الحضارة العربية في ذلك الوقت.

ولعلّ هذه الأهمية هي التي دفعت الأستاذ عبدالعزيز البابطين لإنشاء مكتبة ضخمة التي نعتز بها الآن منذ سنتين بكادر متخصص. المسألة الثانية: هو زمن ابن زيدون وما عاشه من خلافات وحروب ونزاعات وثورات، وكما سميت هذه المرحلة بدموية العصر وروح الإجرام والانتقام، وكما جاء في كتاب عصر ابن زيدون وهو من

إصدارات المؤسسة للدكتور جمعة شيخة في الصفحات (٥،٦،٧) حيث نرى أن الغرائز الإجرامية في النفس البشرية قد هيمنت على تصرفات المسلمين. كما تعرض ابن زيدون إلى ما تعرض له رجال الأدب من كتاب وشعراء ذوي المكانة المرموقة في بلاطات الأمراء إلى الكثير من المضايقات، حيث اتهم ابن زيدون وسجن، وهذا الوزير ابن عباس قُتل وسُلب، والأمير ابن طاهر المرسي، بالإضافة إلى السياسة الانتحارية لأمراء الطوائف، وانعدام العقل والتشتت، ونرى أنّ هذه الصورة تتكرر اليوم في العراق بكل أسف.

رئيس الجلسة:

شكرًا دكتورة خيال، المتداخل الآن د.عبدالرحمن بوعلي، مع الرجاء الالتزام بدقيقة واحدة للمداخلة.

الدكتور عبدالرحمن بوعلي:

الحقيقة لديّ بعض الملاحظات، سأختصرها.. للأسف – ما وقع أمس بالقراءات يقع اليوم في هذه الندوة، أمس كان هناك عشرون شاعرًا، اليوم بيننا أستاذان جليلان، ولكن الوقت الذي أعطي لهما لم يسمح بعرض الأفكار ومناقشتها. أدخل في الصميم.. هناك نقطة أولى ربما هي إشكالية كبيرة طرحت.. دائمًا تطرح ولاحظت أنها الآن تطرح أيضًا، وهي أن الإخوة ينسون دور المغرب في حضارة الأندلس، في المداخلتين ذكر الموحدين والمرابطين لا يكون إلا كعقبة في هذه الحضارة الأندلسية التي عندنا نحن المغاربة – أقصد في المغرب العربي – دائمًا نربط بين حضارة المغرب والأندلس، بين الأدب المغربي والأندلسي هذه كتلة واحدة طرحت .. وللأسف الدكتور محمود علي مكي أستاذنا الكبير يعرف ذلك.

ملاحظة ثانية... جاءت في مداخلة الدكتور خوان مارتوس كيسادا، وهي كلمة وردت، وهي خطيرة جدًا – رأيتها هكذا – الأصوليون الموحدون والمرابطون. يعني ماذا نفهم من كلمة الأصوليين، يشرح ذلك الفقهاء.. كأن المغرب في تلك المرحلة كان أصوليًا

متطرفًا! على العكس كان هناك انفتاحًا، ولولا ذلك لما بنيت الحضارة الأندلسية، كما بنيت الحضارة المغربية التي نشاهدها الآن في المساجد وفي المكتبات، إضافة إلى ذلك هناك إشارة إلى أنّ العلماء هاجروا إلى بلاد أخرى تحت تأثير الفقهاء في حين أنّ هؤلاء العلماء هاجروا إلى المغرب العربي إلى تطوان إلى فاس.. إلى مراكش.. إلى تلمسان، حيث استقروا هناك وبنوا الحضارة، في نظري الإنتاج والتقدم والحضارة الأندلسية كانت نتيجة لعوامل متعددة، العرب، الإسلام، والديانات الأخرى.. ولا ننسى هنا مساهمة الديانة اليهودية، اليهود الأندلسيون والمغاربة الذين بنوا وتعاونوا في بناء هذه الحضارة..

أخيرًا.. استغرب عدم مشاركة متخصصين من المغرب العربي، مع ذلك فأنا استفدت كثيرًا.. وتمنيت أن أسمع كل المداخلات، ربما هناك بعض النقاط التي يجب أن نناقشها وهي النقط الأساسية، هناك جزئيات كثيرة يجب أن تناقش في هذه الندوة. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا دكتور عبدالرحمن، وأعتذر لمن طلبوا التدخل لضيق الوقت.. فنعتذر لهم ونعطي لكل من المحاضرين ثلاث دقائق للرد باختصار على هذه المداخلات، لأنّ الوقت المقرر للجلسة انتهى والكلمة الآن للدكتور محمود مكي.

الدكتور محمود مكي:

يا سيدي أشكر الأستاذ الدكتور سيمون الحايك على كلمته الجميلة.. وقوله في تواضع أنه تلميذ لي، وإنما نحن زميلان نعمل في نفس الحقل.

تحدّث عن (الأوزاعي)، نعم كان أول مذهب دخل الأندلس كان هو مذهب الإمام الأوزاعي البيروتي ونحن نعرف أنه كان معاصرًا للإمام أبي حنيفة. توفي الأوزاعي في

سنة ٧٥١هـ وكان مذهبه هو الذي دخل أولاً، ولكن بعد قرن استبدل به مذهب الإمام مالك، ولكن بقي في المالكية في الأندلس شيء واحد من مذهب الأوزاعي وهو السماح بزرع الشجر في صحون المساجد، كما رأينا في مسجد قرطبة، في صحن الجامع شجر البرتقال والنخيل. هذا شيء يكرهه الإمام مالك، ويجيزه الإمام (الأوزاعي)، وقد تبع الأندلسيون مذهب الإمام مالك في كل شيء ما عدا هذه الناحية، وهذه أيضًا لفتة تدل على مدى حساسية الأندلسيين الجمالية.

فيما يتعلق بتاريخ الزهراوي هناك خلاف حول تاريخه، وقد اقترح الدكتور سيمون تاريخًا آخر وهذه مسألة خلافية كما قلت. ذكر أيضًا أن كتب العلوم المترجمة وصلت متأخرة إلى الأندلس، ربما أخالفه في ذلك، فإننا نعرف أن الأمير (الحكم) الذي حكم الأندلس ما بين سنة ٧٩٦ إلى ٨٢٢ م. أرسل شاعره وقاضيه ورجل العلم الأثير لديه وهو (عباس بن ناصح الثقفي) إلى بغداد لكي يأتي إليه بعلوم الأوائل، نرى أن ذلك قد تمَّ في أوائل القرن الثالث الهجري أي التاسع الميلادي. أي في فترة مبكرة جدًا. وقد خدمت هذه العلوم من أتى من الأجيال بعد ذلك مثل عباس بن فرناس بالذات.

الدكتور أحمد عبدالعزيز تحدّث عن عصر المرابطين والموحدين.. طبعًا أنا أشكره، والدكتور أحمد من أحسن العاملين في ميدان الدراسات الأندلسية، قال إنّ عصر المرابطين والموحدين عصر ركود وتأخر في العلوم والأدب.. وأنا أخالفه في ذلك، فعصر المرابطين هو الذي شهد كثيرًا من رقي الأدب العظيم، هو عصر ابن خفاجة، شاعر الطبيعة، وهو عصر بن قزمان الزجال الكبير، فمسألة تأخر الشعر وتأخر الأدب في عصر المرابطين فكرة ردَّدها كثير من المستشرقين ولا سيما الإسبان وكان ذلك يرجع إلى نوع من الكراهية للمرابطين تعود إلى أن المرابطين إنما قدموا من شمال أفريقية من المغرب، وأن الأندلس أصبحت تابعة للمغرب بعد أن كانت هي تسيطر على أجزاء كبيرة من هذه البلاد.. أيضًا كان هناك تساؤل عن مدريد وأهلها وأصلها واسمها يقال إنّ اسم مدريد

أصل مختلق من العربية ومن نهاية لاتينية (مجريط) من مجرى، ثم اللاحقة (يط) التي تدل على التكثير، وأنا لي كتاب حول هذا الموضوع، ولي مقالة في مجلة العربي نشرت سنة ١٩٦٢ حول مدريد الذي قلت فيه، إنها عاصمة إسبانيا التي بناها المسلمون.

****

الجلسة الثانية



رئيس الجلسة الأستاذ مدين الموسوي:

السلام عليكم أيها السادة والسيدات الأفاضل جميعًا ورحمة الله وبركاته.. نواصل زحفنا على الأندلس أو تواصل الأندلس زحفها علينا، ونحن نستحضر ونستدعي ثمانية قرون من تاريخنا الإسلامي على تاريخ هذه الأرض، لكي نحاكم هذه التجربة، أو أيضًا تحاكمنا هذه التجربة، عندما نستدعي هذا الوعاء الذي ضمّ هذا التركيب المعقد من الإثنيات ومن القوميات الوافدة المستعربة من الإسبان ومن العرب ومن القوط ومن النصارى ومن المسلمين، عندما شكّل الإسلام وعاءً طيبًا لكلّ هذه التراكيب والعناصر وشكّل منها مجتمعًا رائدًا وتجربة رائدة.

استطاع الإسلام أن يخاطب الإنسان في كل الأرض، عندما نقل تجربته من الشرق إلى الغرب، وحمل رسالة (كلكم لآدم وآدم من تراب) وحمل رسالة الناس أكرمهم عند الله أتقاهم، ونظرية (الناس صنفان إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق)، جاء بهذه القيم، بهذه المفاهيم طرحها على هذه الأرض.. فاستجابت طواعية، وبقيت تلوذ بهذا الإسلام، بهذه النظرية، بهذا المشروع طيلة ثمانية قرون، ولم تنكسر هذه التجربة إلا من داخلها عندما تحولت إلى طوائف، إلى أمراء طوائف، عندما تنازعت، عندما اختلفت، عندما فُصّل الإسلام الكبير على مقاسات صغيرة على مقاس الأفراد والجماعات والطوائف انهزمت هذه التجربة، وعادت أدراجها إلى الشرق لكي تمارس اليوم، ليس نجاحاتها، ولكن فشلها الآخر، ونحن أمام هذه التجربة، أمام محاكمة هذه التجربة، لابدّ أن نقف في هذه الوثبة من مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري التي نكنُّ لها كل احترام وتقدير ولابدّ من الاعتراف بجميلها، عندما أعادتنا إلى الأندلس مرة ثانية نقف وجهًا لوجه أمام هذه التجربة، لابدّ لنا من الاعتراف بهذا الفضل وهذا الجميل الكبير للشاعر عبدالعزيز سعود البابطين، نحيي

فيه هذه الإرادة مع رفاقه، مع زملائه في هذه التشكيلة الرائعة التي خطت خطوتها الثانية خارج حدودنا الجغرافية. أرحب أيضًا بالأساتذة الذين سيحيون هذه الجلسة وهم الأستاذ الدكتور بيير جيشار والدكتور ميغل كروز أرناندث والدكتور مبروك المناعي، فأهلاً وسهلاً بهم وأهلاً وسهلاً بكم جميعًا في خطوتنا الثانية لهذا اليوم، وسأستعين بالحروف الهجائية لأبدأ من أصحاب اليمين والدكتور بيير جيشار أول المتحدثين .. فليتفضل.

****

Conférence Littéraire

UNITE ET PLURALITE : LA COEXISTENCE SOCIALE ET RELIGIEUSE EN AL-ANDALUS

Dr. Pierre Guichard

L'Institut du Monde Arabe de Paris a réalisé en 2000 une exposition intitulée : Les Andalousies de Damas à Cordoue. Celle-ci se voulait un signe de volonté de rapprochement des cultures, à l'orée d'un troisième millénaire lourd de menaces de « guerre des civilisations ». Dans l'introduction du catalogue qui accompagnait cette manifestation, le poète Adonis définissait l'Andalousie arabo-musulmane comme « un mélange d'éléments divers et compatibles, multiple et un à la fois. C'est une sorte de métissage mondial, par l'image et le sens. Tout ce qu'elle a inventé en matière de philosophie, de science et d'art, est rencontre entre trois horizons : le juif, le chrétien, s'ajoutant au socle fondateur qu'est l'horizon arabo-musulman. Par conséquent elle est dépassement de tout ce que limite une langue, ou encore l'appartenance culturelle ou nationale. En d'autres termes, elle est la patrie de soi et de l'autre ». Ainsi l'Andalousie est aux yeux du poète le lieu par excellence du métissage culturel. En tant que telle, elle peut être « un projet non seulement pour notre époque, mais également pour l'avenir... la situation dans laquelle nous vivons au niveau mondial, en Orient comme en Occident, exige le modèle andalou, le métissage culturel ».

Cette civilisation d'al-Andalus, Michel Zink, membre de l'Institut , professeur au Collège de France, une sommité en matière littéraire, dans sa préface au livre de María Rosa Menocal : L'Andalousie arabe. Une culture de la tolérance (2003), la décrit pour sa part comme : «

Une civilisation brillante où, dans des villes rendues splendides par le commerce et les arts, des monuments magnifiques et des jardins délicieux accueillent poètes et musiciens, penseurs et savants, juristes et mystiques appartenant aux trois religions ». Evoquant lui aussi ce « paradis perdu », et plus précisément le califat de Cordoue, le grand journaliste français Jean Daniel parlait de son côté dans un numéro du Nouvel Observateur d'octobre 1994, de cette « sacro-sainte Andalousie où, pendant une soixantaine d'années environ [avait] régné ce phénomène merveilleux et bouleversant qu'on a appelé l' 'esprit de Cordoue' ». Quant-à Malek Chebel, anthropologue et psychanaliste, auteur d'un récent Dictionnaire amoureux de l'Islam, il ne craint pas d'affirmer, dans le n° 5 (15-16 février 2004) du supplément hebdomadaire du Monde, qu' « aujourd'hui, l'Islam et le monde arabe paient tous les jours le prix de la disparition de la société arabo-andalouse du XIe siècle, détruite au XVe siècle par la Reconquista catholique de l'Espagne ». A travers les dates de ces publications récentes, on constate la fréquence et l'omniprésence des références à la civilisation d'al-Andalus dans les médias aussi bien que dns les publications plus savantes, uns civilisation que l'on caractérise souvent par sa pluralité.

Sans doute est-il tout à fait légitime de mettre en évidence -et d'admirer- les aspects remarquables d'une civilisation qui fut, à ses meilleurs moments, incontestablement séduisante, brillante intellectuellement, et où a pu effectivement, jusqu'à un certain point, se réaliser entre les différents éléments religieux et culturels qui peuplaient cette province du Dar al-Islam une certaine « symbiose » civilisationnelle. Il me semble cependant qu'il faut aussi, non plus en poète ou en journaliste, et en se méfiant quelque peu d'un « mythe andalou » qui tend parfois, au nom d'un certain lyrisme et d'une trop belle image, parfois davantage projetée vers l'avenir que résultat d'une reconstitution exacte du passé, revenir aux réalités historiques

pour examiner, non plus dans une sorte d' « âge d'or » presque intemporel à force d'être idéalisé, mais dans une perspective évolutive faisant sa place à chaque époque de l'histoire d'al-Andalus, ces notions d'unité et de pluralité dans un Andalus considéré du point de vue de la coexistence qui y a incontestablement existé entre groupes ethniques et religieux différents. On verra que ce qui suit pourrait peut-être plutôt, s'agissant de la coexistence dont il est question, s'intituler : de la diversité à l'unité..

Le problème des conditions de la conquête de l'Hispania.

Ayant toujours, depuis la publication de mon Al-Andalus en 1976 (dont une édition un pau remaniée parut en français l'année suivante sous le titre : Structures sociales « orientales » et « occidentales » dans l'Espagne musulmane), défendu l'idée que la conquête arabo-berbère avait introduit dans l'histoire de la péninsule ibérique une forte rupture, je rappellerai d'abord une évidence quelquefois un peu oubliée : l'Andalus est le résultat d'une conquête militaire. Il serait irréaliste de penser que celle-ci, même si elle fut relativement facile et rapide, du fait de l'écroulement immédiat des structures politiques du royaume wisigoth et de la crise économique et sociale que connaissait le pays, se fit sans violences d'aucune sorte. Du fait de la grande pauvreté des sources il est presque impossible de savoir comment exactement se fit cette conquête. On sait que les textes historiographiques arabes n'apparaissent guère avant la fin du IXème siècle : ils sont donc tous très postérieurs à cette époque de la conquête. Ils présentent toutefois du déroulement et des suites de celle-ci -l'instauration du nouveau régime arabo-musulman- une vision d'ensemble dont l'historien peut tirer un récit cohérent et assez crédible, qui donne l'impression d'une prise de possession de la nouvelle province de l'Islam sans brutalité excessive. C'est cette interprétation que donne, par exemple, Pedro Chalmeta, dans l'étude

minutieuse que, sous le titre Invasión e islamización (1994, rééd. 2003), il a consacrée à cette période.

Dans ce livre, qui est incontestablement l'étude la plus sérieuse et la plus érudite publiée jusqu'à présent sur la question, Pedro Chalmeta rejette une autre interprétation de ces événements, celle qu'il dénonce comme « la vieille illusion catastrophico-providentialiste du 'jugement divin' et sa conséquence, la 'perte de l'Espagne'qui implique la croyance d'une part en l'existence des péchés des mauvais chrétiens, d'autre part en l'irrépressible pénétration explosive de hordes barbares passant tout à feu et à sang ». En toute rigueur, il faudrait cependant, me semble-t-il, distinguer deux aspects différents qui ne sont pas forcément aussi liés que semble le penser Pedro Chalmeta. D'un côté il est certain que les textes chrétiens latins développent volontiers une telle vision, à la fois « catastrophiste » et « providentialiste » de l'histoire de la conquête arabe de l'Hispania. C'est le cas en particulier des « chroniques asturiennes » élaborées dans le contexte « néo-gothique » et de « pré-reconquête » qui caractérise la cour du roi astur-léonais Alphonse III (866-911)[1]. Leur fort contenu idéologico-religieux antimusulman incite à ne leur accorder, comme sources historiques concernant les conditions de la conquête du VIIIème siècle, qu'un crédit limité. Mais il est bien connu qu'il existe d'autre part des sources latines bien plus proches des événements, écrites sans doute par des clercs que rien ne prédispose favorablement à l'égard des musulmans, mais dont l'élaboration s'est faite au lendemain de la conquête, dans un contexte idéologiquement moins chargé que celui de la fin du IXème siècle qui vient d'être évoqué.

---

1 - On en trouvera ine étude dans l'ouvrage de Ron Barkai cité infra.

Le plus important de ces textes est la célèbre Chronique mozarabe de 754[2], qui nous donne une « vision des vaincus » chronologiquement bien plus proche des faits. Elle en présente une version sensiblement moins favorable que les chroniques arabes. Rédigée par une chrétien vivant sous la domination musulmane, et postérieure d'assez peu de temps à la conquête, elle présente en vers et dans une langue d'interprétation difficile un récit détaillé des premières décennies de l'histoire de l'Espagne musulmane dont la confrontation avec les sources arabes, bien plus tardives, est indispensable. Il s'agit d'un texte exceptionnel, qui se présente sous la forme d'un long poème, dont le contenu historique se réfère à l'occupation de l'Hispania par les musulmans, et aux premiers temps de la gestion de la nouvelle province de l'empire islamique par les gouverneurs envoyés par le califat omeyyade de Damas. L'auteur de ce texte est un clerc chrétien dont le nom ne nous est pas connu, qui vivait sous la domination musulmane, c'est à dire un mozarabe du milieu du VIIIe siècle. Le texte est d'un ton pathétique, et contient de nombreuses lamentations sur la perte de liberté de la patrie hispanique, ce qui relève d'une vision sujective et « idéologique » des événements, mais aussi sur la violence de la conquête, appréciation qui n'est pas forcément liée au jugement précédent, et peut aussi relever d'une perception objective des faits.

Il se plaint de la « cruauté » des Arabes et de la situation qu'endurent les chrétiens sous leur domination. La plupart des auteurs admettent que cette source est d'une exceptionnelle importance en raison de sa proximité chronologique avec les événements de la première moitié du VIIIème siècle. L'espace de temps dont traite le clerc mozarabe concerne une histoire qu'il a en partie au moins vécue lui-même, celle des chefs militaires et gouverneurs, nommés

2 - Editée plusieurs fois ; on peut se reporter à l'édition de López Pereira, Crónica mozárabe de 754, Saragosse, 1980.

directement par Damas, qui administrent ce qui n'est alors qu'une province du califat oriental. La venue en Espagne du premier émir omeyyade, cAbd al-Rahmân Ier, ne se produit en effet qu'en 756, soit deux ans après la date terminale de la chronique rimée. Les auteurs qui ont examiné de près cette source tendent à la considérer comme relativement objective, en dépit des plaintes exprimées par l'auteur. Sánchez Albornoz, dans son étude sur les sources de l'histoire musulmane du VIIIe siècle andalou (Fuentes de la historia hispano-musulmana del siglo VIII), constate qu'en dépit du « patriotisme » intense de ce dernier, « chrétien à la foi ardente.... regrettant l'époque où sa patrie jouissait de la liberté », et de son hostilité aux nouveaux gouvernants du pays, on n'observe pas de haine dans son texte, et qu'il lui arrive même de faire preuve d'une certaine objectivité dans l'appréciation de l'action de certains gouverneurs ». L'étude approfondie que Ron Barkai a consacrée à l' « image de l'autre» dans les chroniques hispaniques médiévales, aussi bien latines qu'arabes, va tout à fait dans le dans le même sens[3]: l'auteur de la Chronique mozarabe a sans doute une vision globalement négative des conquérants et dominateurs de l'Hispania, responsables de la « perte » de cette dernière, mais elle est due bien plus à cette appréciation des violences de la conquête qu'à une hostilité de principe à l'Islam, attitude très différente de celle des chroniques asturiennes où s'exprime un net rejet de la religion ennemie.

Il me semble donc qu'il serait intéressant, pour évaluer correctement l'impact -ne serait-ce que « psychologique » de la conquête sur les esprits des chrétiens hispaniques , de savoir jusqu'à quel point il faut prendre au sérieux la description catastrophiste que la Chronique mozarabe fait de la conquête, discordante avec celle,

---

3 - Ron BARKAI, Cristianos y musulmanes en la España medieval (el enemigo en el espejo), Madrid, 1964.

plutôt « aseptisée » qui se dégage des textes arabo-musulmans, celle que les auteurs modernes ont généralement suivie. La plupart du temps, on présente en effet plutôt la vision d'une occupation relativement pacifique du territoire hispanique, basée sur la conclusion d'accords de capitulation acceptés par les autochtones, qui devinrent dès lors des dhimmi/s ou « protégés » des musulmans, jouissant du statut juridique qui leur fut reconnu du fait de la « tolérance institutionnelle » de l'Islam à l'égard des religions du Livre. On ne peut certes mettre en doute l'existence même de tels traités, bien attestés par les sources. Mais on manque en fait d'informations sur une grande partie de la péninsule où les conditions purent être moins régulières et modérées, et l'on ne peut que constater que les indications positives sur de tels traités concernent surtout des villes du sud de la péninsule, et ne sont au total pas très nombreuses.

Quelques auteurs ont mis en doute la légitimité d'une version de la conquête presque exclusivement inspirée par les sources arabes. Dans son ouvrage sur la conquête arabe (The Arab Conquest of Spain, 1989), Roger Collins a revendiqué fortement la plus grande crédibilité de la Chronique mozarabe, en raison de sa proximité avec les événements : il y a eu, dit-il, s'agissant de la conquête, « de la part de la majorité des historiens, un refus quasi obstiné de lui appliquer quelque forme que ce soit de critique des sources. Pratiquement dans tous les cas, ce qui s'est passé est que l'on a pensé que les récits des sources arabes fournissent l'élément primordial d'information ». En écrivant ces lignes, cet auteur ne pense pas spécifiquement au problème de la plus ou moins grande violence de la conquête, problème auquel fait allusion discrètement Ron Barkai : « On pourrait alléguer, écrit ce dernier, que la description des cruautés musulmanes est une composante obligée du genre littéraire des lamentations. Il y a sans doute du vrai dans cela, mais même dans ce cas les lamentations reflètent une certaine image des conquérants musulmans... Cette

image de la conquête devait se transmettre aux chroniques chrétiennes durant de nombreuses générations ». Il ne serait pas sans intérêt de savoir si la violence de la conquête arabo-berbère est essentiellement, sur le moment, un stéréotype littéraire, et plus tard une invention des chroniques asturiennes, justificatrice de l'idéologie naissante de reconquête, ou si elle correspond à une réalité plus ou moins traumatisante pour les hispaniques, dans ce cas exprimée par la Chronique mozarabe, réalité dont le souvenir se serait transmis aux textes asturiens élaborés vers la fin du IXe siècle -dans un esprit évidemment anti-musulman- par les clercs de l'entourage du roi Alphonse III.

Ce qui oblige à réfléchir à la validité de la vision de la conquête contenue dans la Chronique mozarabe est que les auteurs qui se sont intéressés à celle-ci ont relevé l'absence dans ce texte d'antagonisme proprement religieux. L'auteur anonyme, et l'on s'en est souvent étonné, ne fait aucune allusion à l'Islam. Déjà, Sánchez Albornoz avait souligné, sans référence particulière aux aspects religieux, le ton d'objectivité et l' absence d'opposition radicale ou de haine envers les conquérants que révèle son texte. Entre autres particularités de la Chronique , écrit Roger Collins, on relève «la déconcertante absence de commentaires en rapport avec la religion des conquérants. A aucun moment de son récit, il ne fait la moindre référence à l'Islam. Il ne considère pas non plus les musulmans arabes comme des chrétiens hérétiques, et encore moins comme des païens ». Ron Barkai fait à peu près la même remarque en signalant que « le chroniqueur mozarabe ignore presque complètement la signification religieuse du conflit chrétiens-musulmans en Espagne ». L'élément religieux, ajoute-t-il « existe seulement dans la conception de la conquête musulmane de l'Espagne comme un châtiment divin (iudicium Dei) conforme au modèle biblique du châtiment du peuple d'Israël »(4).

---

4 - Ron BARKAI, El enemigo en el espejo, p. 29

John Tolan, dans son récent ouvrage sur la vision chrétienne des musulmans au Moyen Age, réitère la même constatation : « Pas une seule fois l'auteur n'exprime la moindre animosité envers la religion des Arabes : en vérité, il n'en dit absolument rien »[5] .

Ces constatations amènent me semble-t-il à formuler de façon plus précise qu'on ne l'a fait, la question de la véracité des descriptions catastrophistes de la conquête et de ses conséquences chez l'auteur mozarabe. Ces « conséquences désastreuses... décrites avec un luxe de détails macabres fait de carnages, de pillages et de dévastations », pour reprendre le résumé qu'en fait John Tolan, dans son ouvrage récent sur Les Sarrasins, sont-elles uniquement déterminées par la vision quasi eschatologique, évoquée plus haut, de la « perte de l'Espagne » causée par les péchés des chrétiens, ou, compte tenu de l'absence d'antagonisme ou de haine religieuse du clerc mozarabe rédacteur d'un texte écrit au milieu du VIIIe siècle, trente à quarante ans après la conquête, sont-elles le reflet d'une certaine réalité ? On ne peut pas exclure que le récit qui nous est fait de la conquête par la plupart des auteurs arabes ait un certain caractère « officiel », relevé dans des études récentes[6]. Sur les contradictions existantes entre les sources écrites, on ne peut guère attendre quelques lumières nouvelles que de l'archéologie, si l'on avait la chance de

5 - John TOLAN, Les Sarrassins, Paris, 2003, p. 130.

6 - On renverra à l'intéressante étude de ces sources présentée dans Eduardo MANZANO MORENO, « Las fuentes árabes sobre la conquista de al-Andalus : une nueva interpretación », Hispania, LIX/2, n° 202, 1999, pp. 389-432. L'auteur cite le texte connu et d'interprétation difficile d'Ibn Hazm, pour qui la conquête se fit sans tenir compte des obligations légales, comme une sorte de « foire d'empoigne » où chaque groupe de conquérants s'empara de ce qui lui convenait, sans guère de contrôle de l'autorité étatique (p. 430, d'après M. ASIN PALACIOS, « Un códice inexplorado de Ibn hazm », Al-Andalus, II, 1934, p. 41). Il est bien entendu que le problème posé par Ibn Hazm ne se réfère qu'aux conditions légales de la conquête. Mais l'avbsence de contrôle étatique sur celle-ci ne peut-il avoir pour conséquence une violence elle-même incontrôlée ? E. Manzano laisse avec raison la question ouverte (p. 430 : le rejet de la thèse « officielle » d'une conquête offrant toutes les garanties légales pourrait ouvrir la voie -entre autres interprétations- à une thèse selon laquelle « predominó la violencia de los invasores »).

pouvoir mettre en évidence, localement, les conditions dans lesquelles eut lieu le passage d'une époque à l'autre. Cela ne pourrait se faire que sur des sites exceptionnellement bien documentés, c'est à dire minutieusement fouillés, où l'on pourrait mettre en évidence la continuité ou la discontinuité de l'occupation humaine, et les conditions du changement. Il ne faut pas se dissimuler que de telles conditions ne se rencontrent que très rarement. Cela semble être le cas sur un site exceptionnel comme celui de la nécropole d'abord paléo-chrétienne, puis musulmane, mise au jour dans la localité portugaise de Mértola. La dernière inscription chrétienne y est datée de 706, très peu d'années avant la conquête, et les sépultures musulmanes succèdent à la destruction de la basilique autour de laquelle et dans laquelle était installé le cimetière chrétien[7]. Mais, faute de matériel funéraire, on ne peut connaître la date à laquelle ont lieu ces inhumations musulmanes, et il est bien évident que, même si l'on admettait une rupture brutale entre les deux époques, on ne saurait tirer d'un seul exemple des conclusions généralisées quant à une conquête plus « traumatisante » pour les populations indigènes qu'on ne l'admet en général.

Les relations entre communautés à l'époque de l'émirat omeyyade.

On n'exclut évidemment pas, en posant la question qui précède, tout le problème de l'existence, antérieurement à la conquête, d'une société caractérisée par une situation de crise sociale et de grandes inégalités « pré-féodales », dont de nombreux éléments auraient été enclins à se soumettre à des conquérants dont la domination paraissait préférable à celle des catégories sociales antérieurement au pouvoir[8].

---

7 - Claudio TORRES et Santiago MACIAS, Museu de Mértola. Basílica paleocristã, Campo arqueológico de Mértola, 1993.

8 - On rappellera l'hypothèse -plausible- de Lévi-Provençal, pour qui une masse de mécontents se joignirent d'emblée aux conquérants, l'arrivée des musulmans leur donnant une chance « d'échapper par leur rlliement au vainqueur à la dure condition du servage et à l'iniquité du régime » (Histoire de l'Espagne musulmane, I, p. 22).

Une fois apaisées les possibles -et inévitables- turbulences de la conquête, il n'est en tout cas pas douteux qu'une coexistence de fait et de droit s'établit en al-Andalus sous l'égide du régime arabo-musulman qui prévaut dans la nouvelle province de l'Islam. Elle repose, comme dans le reste du monde musulman, sur la « tolérance institutionnelle » qui caractérise le droit musulman des dhimmis ou protégés monothéistes, fait trop connu pour qu'il soit nécessaire d'en rappeler ici les modalités, mais qui, évidemment, concerne l'Andalus au même titre que les autres régions du monde musulman. Un texte particulièrement célèbre et significatif de cette situation de protection ou dhimma est le « pacte » qui fut accordé en 713 par cAbd al-cAziz b. Musa, fils du conquérant de l'Espagne Musa b. Nusayr, et sans doute commandant de l'un des détachement de l'armée d'invasion, à un chef wisigoth de la région sud-orientale de la péninsule appelé Théodomir et aux chrétiens qui relevaient de son autorité. Les chrétiens de cette région s'y voient accorder, en échange d'un tribut payé individuellement par les habitants, le droit de conserver leurs biens et de continuer à pratiquer leur religion. On peut observer que, pas plus que les traités du même genre conservés pour l'Orient, le texte ne précise les limitations qui seront par la suite imposées aux dhimmi/s en vertu de l'apocryphe « pacte d'Omar ». En dehors de ce texte exceptionnel, les sources sont encore peu nombreuses et très lacunaires pour cette période. On commence cependant à percevoir assez bien une importante différence entre la situation des communautés juives et des communautés chrétiennes. Les secondes -assurément beaucoup plus nombreuses et sans aucun doute encore démographiquement majoritaires durant une assez longue période- posent de toute évidence davantage de problèmes que les premières, sur lesquelles on s'arrêtera d'abord.

On sait que les juifs, durement persécutés dans le royaume wisigothique, accueillirent très favorablement les conquérants, et un

bon nombre, sans doute, revinrent dans la péninsule à leur suite lorsqu'ils en avaient été chassés. L'intégration au monde musulman leur fut incontestablement favorable. Lors même de la conquête, il arriva, comme à Séville, que les musulmans confient la garde de villes conquises aux juifs. La constitution du Dar al-Islam facilita les relations déjà existantes entre les communautés d'Occident et d'Orient. Les Juifs n'étaient pas dans une situation juridique différente de celle des chrétiens, mais, habitués à vivre dans des pays qu'ils ne dirigeaient pas, sous l'autorité de souverains d'autres religions, ayant en plus une culture d'origine orientale et sémitique et une langue de culture bien plus proches de l'arabe que le latin, ils n'avaient pas à regretter un statut politique qu'ils n'avaient jamais eu, et pouvaient assez facilement s'accomoder de leur situation et en tirer le plus possible d'avantages. Ouverts traditionnellement sur l'Orient méditerranéen, ils contribuèrent certainement à l' « orientalisation » de la civilisation andalouse.

Cette situation favorable et ce rôle dans la vie de relations du monde musulman peuvent être bien illustrées et presque symbolisés par un texte très célèbre de l'un des premiers « géographes » arabes, Ibn Khurdadhbih, qui écrit dans la seconde moitié du IXe siècle. Dans son Kitab al-masalik wa l-mamalik (Livre des routes et des royaumes), qui doit traduire une situation des environs de 850 ou antérieure, il décrit une catégorie très particulière de marchands juifs auxquels il donne le nom mystérieux de Radhaniya : ils parlent l'arabe, le persan, le « romain » (gerc ou latin ?), l'espagnol, le franc, le slave. Ils voyagent entre l'Orient et l'Occident, par terre et mar mer, dans les deux sens. De l'Occident ils exportent des eunuques et des esclaves filles et garçons, des tissus, des fourrures et peaux, des épées. Ils partent du pays des Francs et vont par mer jusqu'en Egypte et en Syrie, mais le même voyage peut aussi se faire par terre, en passant par l'Andalus, Tanger et l'Ifriqiya. Ils vont à Bagdad par caravanes.

Ils vont aussi depuis le Proche-Orient jusqu'en Inde et en Chine par la Mer Rouge et l'océan Indien, ou par les routes asiatiques de terre (« route de la soie »), et de l'extrême Orient ils ramènent des drogues et épices. Certains vont vendre leurs marchandises à Constantinople, et atteignent aussi les pays des Slaves et des Khazars.

Ce texte évocateur d'un commerce important et à très grande distance a été largement discuté. Il semble qu'il se réfère à une situation relativement ancienne, même par rapport à l'auteur, surtout en ce qui concerne les itinéraires maritimes. Durant le IXème siècle en effet, le commerce en Méditerranée semble avoir connu de grandes perturbations et une quasi extinction du fait des activités importantes des pirates, principalement andalous, qui commencent au début du siècle, et se prolongent au Xème. Chronologiquement, on peut situer assez bien ces raids « sarrasins ». Le premier connu est une attaque importante des Baléares, encore chrétiennes, qui eut lieu en 798, et provoqua une réaction carolingienne dont les sources officielles latines se font l'écho(9). Le IXème siècle voit l'intensification de ces incursions sur les côtes d'Italie et de Gaule, et si les pirates sont chassés de leurs bases italiennes vers le début du Xème siècle, leurs activités se reportent dès la fin du siècle précédent vers la côte provençale avec l'établissement de la célèbre colonie sarrasine de Fraxinetum(10). Il paraît dès lors peu vraisemblable qu'entre le milieu du IXe et le milieu du Xe de tels trafics par mer aient pu être aussi suivis que le dit le texte, qui n'est pas repris par les auteurs postérieurs.

En revanche, les trafics par terre entre l'Occident carolingien et le monde musulman, qui impliquaient pour une bonne part l'Andalus et

---

9 - Pierre GUICHARD, « Les débuts de la piraterie andalouse en Méditerranée occidentale », Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, 35, 1983-1.

10 - Voir Lucien MUSSET, Les invasions. Le second assaut contre l'Europe chrétienne (VIIème-XIème siècle), Paris, 1965.

les Juifs qui y vivaient ou y avaient des attaches, prospérèrent aux IXème-Xème siècle. Entre les environs de l'an 800 et l'an 1000, on ne peut douter du rôle que jouent les Juifs dans la vie économique.des pays de l'Occident méditerranéen, et de l'Andalus en particulier. On a plusieurs témoignages de ce rôle dans la documentation carolingienne. Charlemagne accorde ainsi des diplômes à des commerçants juifs faisant un trafic avec l'Espagne. Les protestations de l'évêque de Lyon Agobard contre les mêmes marchands juifs accusés de vendre des esclaves chrétiens aux musulmans sont très connues[11]. On est assez bien informés au total sur l'ampleur et les itinéraires de ce commerce des esclaves importés d'Europe en al-Andalus. Beaucoup provenaient des prises de guerre faites par les Carolingiens, puis les Ottoniens, aux frontières orientales de l'empire chrétien. Les marchands, principalement juifs si l'on suit les sources, les acheminaient depuis Verdun par la vallée du Rhône, le Languedoc et les comtés carolingiens correspondant à la Catalogne actuelle, et les transformaient en eunuques sur place ou dans la localité andalouse de Lucena, ville que toutes les sources arabes des Xe-XIème siècle considèrent comme une localité à peuplement principalement ou exclusivement juif, avant de les exporter par le port d'Almería. De ces rapports avec l'Europe franque par l'intermédiaire des Juifs d'al-Andalus, qui se poursuivent donc à l'époque du califat, il est resté un témoignage écrit, celui du marchand de Tortosa Ibrahîm b. Yacqûb qui nous a laissé, au milieu du Xe siècle, une relation de voyage en Europe occidentale[12].

La situation des chrétiens est plus problématique. En principe, leurs communautés ne souffrent pas de perturbations majeures, et l'on

---

11 - Plusieurs références précises se trouvent dans : Renée DOEHAERD, Le haut Moyen Age occidental, Paris, 1971.

12 - André MIQUEL, « L'Europe occidentale dans la relation d'Ibrahim b. Yacqub », Annales E.S.C., 21/5, septembre octobre 1966.

possède, avec les listes épiscopales conservées pour cette époque, de nombreux témoignages du maintien d'une structure écclésiale encore importante. Il est cependant bien probable que d'assez nombreuses églises aient disparu dès le IXe siècle, et possible que se soit produit un certain durcissement de la condition des chrétiens du fait de l'implantation du malikisme à la même époque comme doctrine pratiquement officielle de l'Etat omeyyade, avec son juridisme moins favorable aux dhimmis que le libéralisme des doctrines encore floues (ainsi celle d'al-Awzaci) qui prévalaient antérieurement. On peut penser, par ailleurs que l'amenuisement du nombre des chrétiens du fait des conversions, qui semblent avoir été nombreuses, eut des conséquences fiscales négatives sur les contribuables dhimmis qui subsistaient, l'Etat ayant très vraisemblablement eu tendance, comme dans les autres régions du monde musulman, à maintenir un même niveau d'exigences à l'égard des communautés imposables. Cela pourrait expliquer la curieuse et célèbre lettre envoyée en 828 aux chrétiens de Mérida par l'empereur carolingien Louis le Pieux, où il leur promet de leur apporter un secours militaire contre l'émir cAbd al-Rahman II « lequel, écrit-il, avec la cupidité démesurée dont il fait preuve pour vous soustraire vos biens, vous a fréquemment plongés dans l'affliction, de la même manière que son père Abolas [il s'agit d'al-Hakam II, dont la kunya était Abu l-cAsi]: ce dernier, en effet, en augmentant injustement les tributs dont vous n'étiez pas débiteurs et en exigeant leur paiement par la force, d'amis que vous étiez vous transforma en ennemis, de sujets obéissants en révoltés ; il chercha à vous enlever votre liberté et à vous opprimer par de lourdes et iniques contributions»[13].

Les causes de l'affaiblissement marqué des communautés chrétiennes furent cependant pour une bonne part internes. Un niveau

---

13 - LEVI-PROVENCAL en reproduit le texte dans le tome I de son Histoire de l'Espagne musulmane.

culturel assez dégradé et l'influence consciente ou non de l'Islam eurent pour effet l'apparition d'hérésies, dont la plus connue et la plus importante fut l'adoptiannisme, qui se répandit à la fin du VIIIe siècle. Cette hérésie, qui se développa à Tolède à l'initiative du métropolitain de cette cité Elipand, se diffusa jusque dans les Pyrénées où l'un de ses tenants, l'évêque d'Urgel Félix, fut condamné par les utorités religieuses et politiques après la reconquête de ces régions par les Carolingiens. Niant le dogme de la trinité, comme le monophysisme et le nestorianisme en Orient, elle semble bien avoir correspondu, consciemment ou inconsciemment, à une tentative de rapprochement avec l'Islam. D'autres hérésies se produisirent ensuite, dans la première moitié du IXème siècle, et agitèrent l'église mozarabe. En dehors même des conversions à l'Islam, la séduction que la culture arabe exerçait eut aussi des conséquences sur la cohésion idéologique d'une église dont la tradition était latine. On connaît les lamentations du clerc mozarabe Alvaro de Cordoue, vers le milieu du IXe siècle, sur le fait que ses coreligionnaires se détachaient rapidement de leur culture latine pour se tourner vers « les poèmes et les romans des Arabes », et même « vers les écrits des théologiens et des philosophes musulmans, non pour les réfuter, mais pour se former une diction arabe correcte et élégante ». Face à cette acculturation qu'ils jugeaient dangereuse, et sans doute à l'affaiblissement numérique du christianisme, on assiste au mouvement en quelque sorte « provocateur » d'une élite intellectuelle particulièrement consciente de cette évolution et qui s'en désespérait, sous la forme du fameux mouvement des « martyrs de Cordoue », entre 850 et 859 principalement[14].

14 - Pour tout ce qui concerne les mozarabes, voir le livre classique de Francisco SIMONET, Historia de los mozírabes de España, Madrid, 1903, rééd. Amsterdam, 1967, ainsi que Isidro de las CAGIGAS, Los mozárabes, Madrid, 2 vol., 1947.

Des causes sans doute davantage socio-économiques que proprement religieuses, mais dont on ne peut, me semble-t-il, exclure complètement les facteurs ethno-culturels de résistance à l'acculturation arabo-islamique, déterminèrent, dans les dernières décennies du même IXe siècle, les ruraux chrétiens du sud de la péninsule à se joindre à certains des mouvements de révolte anti-arabes, dont les promoteurs furent principalement les muwallads, dissidences qui désorganisèrent profondément l'émirat. Les informations que l'on possède à cet égard concernent exclusivement les zones montagneuses de l'Andalousie proprement dite, où le fait majeur est la très célèbre révolte d'Ibn Hafsun[15], initialement un muwallad, dont on sait qu'en 899 il revient au christianisme de ses ancêtres. Lui-même, puis ses fils après sa mort en 917, conservent de ce fait l'appui décidé des communautés chrétiennes des montagnes andalouses qui constituaient déjà l'un des appuis les plus solides du mouvement. Mais le fait qu'il ait perdu alors pour une bonne part l'adhésion que lui avaient apportée les muwallads semble bien indiquer que dès cette époque la population de l'Espagne méridionale, en particulier celle des villes, était assez largement islamisée pour que le christianisme mozarabe ne plus représente plus qu'une sorte de survivance culturelle dont le poids dans l'équilibre social d'al-Andalus déclinait assez rapidement. Tout ce que les sources nous font connaître des multiples dissidences qui affectent les autres régions d'al-Andalus durant les trois dernières décennies du IXème siècle et les trois premières du Xème laisse complètement dans l'ombre les éléments chrétiens et ne fait apparaître, en dehors des Berbères et des Arabes, que l'importance des populations urbaines et rurales muwallades, ce qui laisserait aussi penser que, contrairement à ce que

---

15 - L'ouvrage le plus récent est celui de Manuel ACIEN ALMANSA, Entre el feudalismo y el Islam. cUmar Ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia, Université de Jaén, 1997.

l'on tend en général à penser, le courant des conversions à l'Islam, auquel il faut ajouter une assez importante émigration vers le nord chrétien, sans doute accélérée par le mouvement des martyrs et les troubles de la fitna de de la période 880-920, avait déjà été assez fort pour inverser le rapport démographique entre les communautés chrétienne et musulmane.

C'est là un point sans doute important, sur lequel il est difficile de parvenir à des certitudes. Une étude « classique », celle de Bulliet (Conversion to Islam in the Medieval Period, 1979), s'appuyant sur une tentative d'étude statistique menée sur la base des noms des savants contenus dans les dictionnaires biographiques, et tentant de déterminer à quelle moment de la généalogie de chacun intervient la conversion du premier ancêtre à l'Islam, a émis l'hypothèse que l'inversion du rapport numérique entre musulmans et chrétiens en al-Andalus ne se serait pas produite avant le milieu du Xème siècle, sous le califat de Cordoue. Quelle que soit la qualité de son ouvrage et l'ingéniosité avec laquelle il est parvenu à établir ses « courbes de conversion », j'ai la conviction, mais sans pouvoir apporter à l'appui de celle-ci de preuve décisive, que dès le début du Xème siècle, et en tout cas à l'époque de la proclamation du califat en 929, les chrétiens d'al-Andalus ne représentaient déjà qu'une minorité de la population. Cela me paraît ressortir de la situation de la plupart des régions, en dehors de l'Andalousie proprement dite, durant la crise de la fin du IXème et du début du Xème siècle. Ni les sources, ni les événements, ne laissent même entrevoir l'existence de communautés chrétiennes assez importantes pour influer en quoi que ce soit sur l'évolution politique, dans une période particulièrement troublée, où les autres groupes, Berbères, Arabes, muwallads, ne cessent de manifester leur existence et leur identité en s'opposant les uns aux autres. C'est seulement dans l'actuelle Andalousie, où l'existence des mozarabes sera encore bien attestée au XIème siècle, et jusqu'au début du

XIIème, qu'on les voit se joindre massivement à un mouvement de dissidence politique, se dressant contre le pouvoir central. Le fait qu'aucune autre agitation du même genre ne se soit manifestée dans d'autres régions m'amène à penser que les chrétiens y étaient déjà nettement minoritaires et ne jouissaient que d'une faible liberté d'action.

Le processus d'arabisation et d'islamisation.

Je crois donc qu'à l'époque de la proclamation du califat à Cordoue par cAbd al-Rahman III le christianisme mozarabe, qui va pourtant s'exprimer si magnifiquement dans l' « art mozarabe » des manuscrits et des églises du royaume de León, art développé dans les communautés émigrées d'al-Andalus, et dont on ne retrouve pratiquement pas de trace en al-Andalus, est déjà davantage une survivance, une sorte de « fossile culturel », qu'une force vraiment vivante de la société andalusí en train de se consolider.

Du fait de l'important mouvement des conversions bien sûr, mais aussi à travers la crise des « martyrs » mozarabes, puis l'émigration d'un nombre important de chrétiens, durant la période troublée qui précède l'instauration du califat, le poids démographique et culturel du christianisme s'est considérablement amenuisé. Globalement, on a assisté d'autre part à l'échec des dissidences et révoltes muwallades. Presque partout où les textes laissent apercevoir le sens de l'évolution, on constate que ce sont les éléments arabo-berbères qui l'ont finalement emporté sur les révoltes des musulmans autochtones. En Andalousie, le cas de Séville, dominée après le massacre de la « bourgeoisie » muwallade par les Arabes yéménites, par la famille arabe des Banu Hadjdjadj, apparaît comme exemplaire. Moins bien connu dans ses modalités précises, celui de Saragosse est comparable, puisque les Arabes Banu Tudjib y sont finalement, après un long conflit, victorieux des muwallads Banu Qasi, qui y semblaient

pourtant tout à fait prépondérants au milieu du IXème siècle. En Andalousie, à l'issue de luttes acharnées, ce sont finalement aussi les Arabes qui l'ont emporté sur les dissidences, les djund/s de cette origine ayant apporté leur appui décisif à la restauration du pouvoir engagée par cAbd al-Rahman III à partir de 912[16].

La moyenne vallée du Guadiana et les régions environnantes fournissent une sorte de « contre-exemple » particulièrement intéressant. La métropole religieuse et culturelle y était incontestablement à l'époque de la conquête, la ville de Mérida, centre d'une vaste province ecclésiastique. Elle est l'une des rares à avoir opposé une résistance militaire sérieuse, et ne fut prise qu'après un siège relativement long et dur de plusieurs mois. On peut penser que Musa b. Nusayr qui l'avait conquise y installa des éléments berbères, puisque l'on y constate ensuite une population appréciable de cette origine. Elle souffrit vraisemblablement de cette conquête par la force, mais continua cependant à constituer un centre urbain d'une certaine importance, et il semble que l'on y trouve un évêque jusque vers la fin du IXe siècle[17]. Le pouvoir s'efforce, sans toujours beaucoup de succès, d'en contrôler la population. Mais il ne peut empêcher au début du IXème siècle des révoltes importantes dans lesquelles apparaissent au premier plan des Berbères, dont certains chefs sont possesseurs de propriétés foncières importantes[18], et des convertis à l'Islam autochtones (muwallads). Les mozarabes doivent alors être encore assez nombreux dans la ville, ainsi qu'en témoigne la lettre de Louis le Pieux évoquée précédemment. On notera qu'au niveau de la société locale, les rapports entre les éléments berbères, les muwallads,

---

16 - Ces événements, et tout ce qui suit, est traité avec assez de détail par E. LEVI-PROVENCAL, Histoire de l'Espagne musulmane.

17 - SIMONET, Mozárabes, p. 393.

18 - IBN HAYYAN, Muqtabis, II/1 (Crónica de los emires Al-Hakam I y cAbd al-Rahman II), tr. M. Makki et Federico Corriente, Saragosse, 2001, p. 46.

et les mozarabes concernés par cette lettre ne doivent pas avoir été mauvais, puisqu'ils se révoltent ensemble la même année 828 (les sources arabes ne parlent alors que des Berbères et des muwallads, mais ce que l'on vient de dire de l'attitude des mozarabes ne laisse guère de doute sur leur participation au mouvement). Lorsqu'il parvient à contrôler à nouveau la ville à l'issue de ces années de révoltes, le pouvoir omeyyade la dote d'une remarquable « alcazaba » de pierre de taille, siège du gouverneur et de la garnison omeyyades, édifiée en 835 si l'on en croit une inscription.

Les sources indiquent qu'un certain nombre de révoltés quittèrent la ville, dont l'importance fut sans doute affaiblie par ces événements. Culturellement, un mouvement d'islamisation et d'arabisation avit dû s'engager dès l'époque de la conquête, comme dans les autres villes de province, comme à Tolède où l'on connaît d'assez nombreux ulémas dès la fin du IXème siècle. Mais le faible nombre de ceux qui nous sont connus pour Mérida par rapport à Tolède, semble indiquer que la ville est déjà en net déclin. Lorsque commence à apparaître la fitna génériisée dans l'émirat, lors des dernières décennies du IXè siècle, une situation de dissidence s'établit à nouveau dès 868. Les épisodes cahotiques qui se déroulent alors ne mettent plus en scène, visiblement en tout cas, que des muwallads, dirigés par un personnage qui va dès lors jouer un rôle capital dans l'évolution de la région, le célèbre Ibn Marwan al-Djilliqi (c'est à dire « le Galicien »). A la suite de divers rebondissements, une partie sans doute importante de la population muwallade de Mérida, menacée aussi bien par les forces émirales que, semble-t-il, par les tribus berbères assez nombreuses et remuantes établies dans la vallée du Guadiana, se réfugie sur une position fortifiée jusque là de faible importance, cette installation donnant lieu à l'apparition d'une nouvelle ville, Badajoz, qui va devenir très rapidement la capitale de la région. Le déclin tout aussi rapide de Mérida fut aggravé par le fait que le pouvoir omeyyade

confia en 875 le gouvernement de la ville, sans doute très amoindrie par cette situation cahotique, à un clan de Berbères Masmuda, dirigés par une famille appelée les Banû Tadjit, qui semblent avoir mis ce qui restait de population muwallade, et sans doute aussi chrétienne, dans la ville et ses environs immédiats en coupe réglée[19].

Dans son Rawd al-mictar, Al-Himyari consacre une assez longue notice à Mérida. Après avoir décrit de façon assez détaillée les remarquables monuments romains qui témoignaient de la splendeur passée de la ville, et en particulier le célèbre aqueduc, il fournit une anecdote dont il ne faut peut-être pas exagérer la portée, mais qui est tout de même intéressante. Il l'attribue au puissant général et vizir de l'émir Muhammad Hashim b. cAbd al-cAziz, qui appartenait à une famille de mawalis des Omeyyades, et eut une grande prépondérance dans le gouvernement de l'émir après 875 environ. Il fut en particulier envoyé à plusieurs reprises à Mérida pour y combattre la révolte d'Ibn Marwan al-Djilliqi dans la moyenne vallée du Guadiana. Il raconte que, se trouvant à Mérida comme gouverneur, et grand amateur de marbres, il fit desceller une dalle de cette matière d'une pureté particulièrement remarquable, qui se trouvait dans le rempart de la ville (sans doute le rempart du Bas Empire, dont Idrisi vante la fabrique « en pierres de taille de la plus belle fabrication et de la construction la plus solide »). « Une fois descendue à terre, poursuit-il, on s'aperçut qu'elle portait une inscription en langue non arabe (cadjamiya). Je rassemblai, pour la faire déchiffrer, les chrétiens qui se trouvaient à Mérida. Ceux-ci prétendirent que seul un personnage cadjami, qu'ils me nommèrent et qu'ils respectaient, pourrait traduire ce texte ». La suite de l'histoire pourrait faire douter de sa crédibilité, car le vieillard « décrépit et usé par l'âge » qu'on lui amena fit du texte une lecture qui paraît assez fantaisiste. L'épisode présente

19 - L'indication est donnée par le Muqtabis d'IBN HAYYAN, dans le volume II/2 (édition Makki) , p. 363.

cependant peut-être un certain intérêt ; si l'on peut lui ajouter quelque foi, il témoignerait du fait que ces chrétiens de Mérida n'avaient plus qu'un contact bien lointain avec leur culture latine originelle, ce qui va d'ailleurs dans le même sens que les plaintes d'Alvaro de Cordoue trois décennies plus tôt.

Le panorama culturel de Mérida et de sa région à la même époque pourrait être complété par une autre récit relatif au même général Hashim b. cAbd al-cAziz , qui figure dans la partie du Muqtabis d'Ibn Hayyan consacrée à la fin du règne de l'émir Muhammad. Alors qu'il dirigeait une campagne militaire toujours dans la même zone en 876 : lorsque les troupes omeyyades, explique cet auteur, avaient pris une localité fortifiée, le vizir ordonnait la concentration des prisonniers avec leurs femmes et leurs enfants dans un lieu déterminé. Il commençait en appelant les hommes adultes et demandait à chacun s'il était musulman ou chrétien. Si le prisonnier répondait qu'il était chrétien, Hashim ordonnait qu'il soit exécuté sur le champ, et ses enfants étaient considérés comme captifs. S'il déclarait qu'il était musulman, il lui faisait réciter quelques sourates du Coran. Mais s'il les récitait correctement, il ne s'en tirait pas non plus, car le vizir lui demandait alors de réciter des hadiths ; s'il se trompait ou hésitait, il en concluait qu'il était chrétien et l'accusait de les avoir appris la nuit même, et le faisait aussi exécuter. Là encore, on ne sait pas très bien jusqu'à quel point l'anecdote est fondée sur un fait réel. Il semble cependant que, comme le souligne Maribel Fierro qui commente ce passage, il existait chez ces populations rurales une certaine indécision de leur statut religieux ; on entrevoit une réalité floue et, apparemment, une situation où la frontière entre christianisme et Islam -lié à l'arabisation- n'était pas très claire[20].

20 - Maribel FIERRO, « Cuatro preguntas en torno a Ibn Hafsun », Al-Qantara, XVI, 1995/2, p. 246.

Servant de refuge à des éléments indigènes sans doute déjà fortement islamisés, Badajoz est transformée en une véritable madina par Ibn Marwan al-Djilliqi, plus ou moins réconcilié avec le pouvoir central. Il la dote des édifices musulmans les plus nécessaires à la vie religieuse, une mosquée principale et des bains, qui sont édifiés avec l'aide d'architectes envoyés par l'émir[21]. La ville devient à la fin du IXème et au Xème siècle, une agglomération assez importante, centre d'un certain niveau de vie culturelle, où les ulémas connus pratiquent les disciplines juridico-religieuses traditionnelles après avoir étudié à Cordoue et, pour près d'un tiers d'entre eux, avoir effectué le pèlerinage à La Mecque et le voyage d'études correspondant, alors même que Mérida n'est pratiquement plus mentionnée à ce sujet. Il est à peine nécessaire de dire que l'on n'entendra plus parler ultérieurement des mozarabes de Mérida, qui semblent avoir disparu au cours de ces vicissitudes politiques, l'émigration de bon nombre d'entre eux vers le royaume de León pouvant avoir été favorisé par la relative proximité de cet Etat chrétien. Dans un travail consacré à « L'islamisation des villes d'al-Andalus », Manuela Marín et Maribel Fierro, outre une structuration des magistratures musulmanes tout à fait normale dès cette fin du IXème siècle, notent que parmi les informations que les sources biographiques apportent sur la situation du droit à Badajoz, figure un fait qui indique que celui-ci s'adaptait aux conditions locales, c'est à dire à la proximité de la frontière, puisqu'on y cite un docteur spécialisé dans les questions relatives aux musulmans prisonniers dans le Dar al-harb[22]. A l'effacement de Mérida et à la promotion de Badajoz correspond une société largement islamisée et arabisée dont les mozarabes semblent avoir pratiquement disparu.

---

21 - AL BAKRI, The Geography of al-Andalus and Europe, éd. al-Hajji, Beyrouth, 1968, p. 120.

22 - Manuela MARIN et Maribel FIERRO, « La islamización de las ciudades andalusíes a través de sus ulemas », dans : Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental, éd. par P. Cressier et M. García Arenal, Madrid, 1998, pp. 83-84.

Il en allait sans doute différemment en d'autres lieux, où subsistaient des communautés chrétiennes moins fragilisées par les conditions de l'évolution historique, comme à Tolède et, bien sûr à Cordoue. Les témoignages d'une permanence de communautés chrétiennes, sans être très nombreux, y sont incontestables. Au Xème siècle coexistent donc encore, probablement pas partout mais dans diverses régions, des communautés appartenant aux trois religions du Livre. On considère souvent que l'époque califale correspond à une époque de coexistence harmonieuse entre elles, favorisée par la stabilisation politique réalisée par le huitième souverain omeyyade, cAbd al-Rahman III. Celui-ci, en effet, est parvenu à restaurer, lentement mais méthodiquement, l'autorité du pouvoir central. En s'appuyant sur le vieux djund arabe et sur des contingents militaires recrutés au Maghreb (Tangérois), ainsi que chez les Berbères d'al-Andalus, augmentés de contingents de plus en plus nombreux constitués de Saqaliba -sans exclure aucunement les éléments muwallads ni même chrétiens soumis-, il réussit à pacifier le pays. On sait qu'il vient à bout en 928 de la plus dangereuse des révoltes, celle des partisans d'Ibn Hafsun (mort en 918 mais dont la dissidence continuée par ses fils). Ce révolté, muwallad à l'origine, était revenu au christianisme de ses ancêtres, et l'appui que lui apportèrent les chrétiens des montaggnes de l'actuelle Andalousie montre que les populations de cette confession étaient encore nombreuses dans ces régions. La restauration en 929, au profit des Omeyyades, de la dignité califale dont avaient été revêtus leurs lointains ancêtres de Damas, est consécutive à cette victoire sur un soulèvement chrétien qui était apparu comme la dissidence la plus dangereuse pour le pouvoir central cordouan, parmi les nombreuses révoltesqui s'étaient produites durant trois ou quatre décennies extêmement troublées.

Le voyageur et géographe oriental Ibn Hawqal visite l'Andalus

quelques décennies plus tard, en pleine époque califale. Il en fait une description de quelques pages, la plus intéressante que l'on possède pour cette époque dans la mesure où il s'agit d'un témoignage direct. Le souvenir des soulèvements chrétiens qui s'étaient produits dans les régions méridionales à l'occasion de la révolte d'Ibn Hafsun était encore bien vivant si l'on en juge par les quelques lignes qu'il leur consacre : «Il y a en al-Andalus, écrit-il, plus d'une exploitation agricole groupant des milliers de paysans qui ignorent tout de la vie urbaine et sont des Européens de confession chrétienne. Il leur arrive de se révolter et d'aller se fortifier sur une hauteur ; la répression est de longue durée, car ils sont fiers et obsstinés, et lorsqu'ils ont rejeté le joug de l'obéissance, il est extrêmement difficile de les réduire, à moins qu'on ne les extermine jusqu'au dernier, entreprise malaisée et longue ». Il est difficile de penser que ces indications puissent se rapporter à autre chose qu'aux soulèvements de ruraux chrétiens d'Andalousie à l'époque d'Ibn Hafsun, qui s'étaient peut-être prolongés un peu au delà sous le califat sans que les sources gardent la trace de troubles très localisés. Il semble bien que ces soulèvements, que j'interpréterais comme à la fois socio-économiques et identitaires, aient correspondu, comme le mouvement des martyrs de Cordoue dans le milieu urbain un siècle plus tôt, à une discordance croissante entre la part des milieux chrétiens subsistants attachés à leur culture et à leurs formes de vie traditionnelles, et la dynamique de la société « andalusí » de plus en plus intensément et profondément arabisée, et largement islamisée. Il est intéressant que l'on attribue au poète muwallad Muqaddam b. Mucaffa de Cabra, considéré comme l'inventeur de la muwashshaha, un genre de poésie que l'on peut présener, de façon très schématique, comme le résiultat d'une interaction entre la culture arabe traditionnelle et des traditions poétiques indigènes, des vers extrêmement hostiles à Ibn Hafsun[23]. On peut y voir une indication entre autres du fait que son mouvement

23 - Vers cités dans la Crónica anónima de cAbd al-Rahman III al-Nasir, éd. et trad. par E. Lévi-Provençal, Madrid-Grenade, 1950, pp. 150-151.

divergeait des aspirations des populations autochtones à une pacification de l'Andalus dans le cadre officiel d'un régime et d'une culture en voie de totale arabisation.

Les Juifs, auxquels cette arabisation ne posait pas de problème, sont toujours nombreux et actifs, et leur nombre et leur importance dans tous les domaines ne diminueront pas jusqu'à l'époque almohade où ils feront, comme les chrétiens, l'objet d'une certaine « persécution ». Le personnage le plus éminent de cette communauté juive d'al-Andalus est le célèbre Hasday b. Shaprut, qui remplit diverses missions au service du calife cAbd al-Rahman III. Né en 915 et mort en 970, il conclut pour le gouvernement cordouan un traité avec le comte de Barcelone en 944, négocie en 953 avec l'envoyé du roi de Germanie Otton Ier venu à Cordoue pour y discuter de la question des pirates sarrasins de Fraxinetum, et se voit chargé, comme on le verra plus loin, d'une délicate intervention à la fois diplomatique et médicale auprès de la reine de Navarre Toda et du roi de León. Sanche Ier en 958. Mais son rôle est encore plus important comme savant, principalement dans le domaine de la médecine, qui était sa compétence principale. On le verra aussi jouer un rôle important dans la « commission scientifique » dont on reparlera plus loin, qui fut constituée à l'occasion de l'envoi par l'empereur byzantin Constantin VII Porphyrogénète du manuscrit grec du De materia medica de Dioscoride. Il semble avoir été le membre le plus éminent de ce groupe de savants qui s'employèrent à partir de 952 à tirer tout le profit possible de l'ouvrage. On repère alors très clairement toute une équipe de médecins et de botanistes qui se forment en participant à cette commission. L'un d'entre eux est particulièrement important : Abu l-Qasim Khalaf al-Zahrawi (Abulcasis), qui laisse à sa mort en 1013 une volumineuse encyclopédie chirurgicale qui est l'une des bases du développement de la médecine en al-Andalus. Cette association étroite entre savants juifs, qui tout en étant parfaitement

formés à l'usage de la langue arabe à un haut niveau, conservent la tradition de leur culture hébraïque, se retrouve tout au long des Xème et XIème siècles, comme en témoignent quelques passages de l' « histoire des sciences » que rédige dans ce dernier siècle le cadi de Tolède Sacid, un familier de la cour du souverain de la même cité, al-Ma'mun.

Une « collaboration scientifique » du même genre entre lettrés chrétiens et musulmans ne semble pas avoir été inconnue, mais elle apparaît de moindre envergure et de moindre portée. Le personnage toujours cité à cet égard est l'auteur du fameux Calendrier de Cordoue, Rabic b. Zayd, appelé aussi Recemund, un secrétaire chrétien du palais qui est sans doute responsable de sa version latine, alors que la rédaction du texte arabe pose davantage de problèmes. .On connaît quelques responsables de la communauté chrétienne de la capitale sous le califat, et l'on voit des notables chrétiens de Cordoue intervenir comme interprètes dans des réceptions d'ambassadeurs étrangers à l'époque de Al-Hakam II (961-976), ce qui témoigne à la fois de leur double culture et de leur insertion dans le cadre social et politique. On peut penser qu'il en allait de même de quelques évêques qui sont mentionnés dans le volume V du Muqtabis : le calife cAbd al-Rahman III leur ordonne, en 941, de se rendre dans le royaume de León pour y négocier le rachat du Tudjibide Muhammad b. Hashim qui y était le prisonnier du roi Ramire II. Il s'agissait, d'après ce passage, des principaux prélats d'al-Andalus ; le métropolitain de Séville cAbbas b. al-Mundhir, de l'évêque de Pechina Yacqub b. Marhan, et de celui d'Elvira cAbd al-Malik b. Hassan[24]. Les noms de ces dignitaires ecclésiastiques, comme ceux que portait Rabic b. Zayd/Recemund, montrent que le processus d'arabisation engagé dès le IXe siècle et auquel il a été fait allusion déjà plusieurs fois se

---

24 - Muqtabis V, p. 315.

poursuivait. Cette arabisation a des conséquences importantes sur la « littérature » mozarabe, car ainsi que l'écrit Maribel Fierro, « c'est durant le Xème siècle que les chrétiens d'al-Andalus commencent à traduire en arabe leur littérature religieuse : c'est le cas des Evangiles, traduits par Hafs b. Albar, ou encore des Canons de l'Eglise wisigothique. La composition de dictionnaires latin/arabe est un autre indice de l'arabisation des chrétiens»[25]. Il est évident que ce mouvement de traduction de textes latins en arabe traduit le fait que l'arabe était désormais la langue la plus familière aux fidèles.

Il serait toutefois imprudent de nier le maintien, parallèlement à ce mouvement, d'une culture savante latine, bien que l'on en ait assez peu de témoignages comparativement aux magnifiques manuscrits enluminés qui sont produits à cette époque par les monastères mozarabes du nord de l'Espagne. On ne possède qu'un ouvrage chrétien doté d'illustrations réalisé en al-Andalus : la « Bible de Séville », qui fut calligraphiée vers la fin du IXème siècle dans la capitale de la Bétique, mais reçut un complément de figures de prophètes en 988 [26]. La qualité de la culture traditionnelle semble cependant encore attestée, à la fin du Xe siècle et au tout début du XIème, par deux belles inscriptions funéraires latines ; l'une est celle d'un évêque dans le sud du Portugal (987)[27], l'autre, datée de 1002 et concernant un un notable chrétien a été retrouvée sur le site d'Elvira ou dans sa proximité immédiate (1002)[28]. Ce site correspond à celui de l'ancienne ville romaine ayant perduré jusqu'au début du XIème siècle, et à laquelle se substitue ensuite l'actuelle Grenade. Un peu moins d'un siècle plus tard, à l'arrivée des Almoravides, les Grenadins

---

25 - Al-Andalus : savoirs et échanges culturels, Edisud, 2001, p. 16.

26 - John WILLIAMS, Manuscrits espagnols du haut Moyen Age, Paris, 1977, p.p. 18-23.

27 - Portugal Islâmico. Os últimos sinis do Mediterrâneo, Lisbonne, 1998, p. 88.

28 - Manuel GOMEZ MORENA, Medina Elvira, Grenade, 1986 (reprod. de l'éd. de 1888), appendice II.

détruiront une ancienne et belle église chrétienne située à proximité de la ville « face à la porte d'Elvira »[29]. Il s'agissait vraisemblablement du dernier vestige monumental important d'une communauté chrétienne encore existante mais déclinante, encore liée au siège d'un ancien évêché dont on ne sait pas s'il existe encore à cette époque, bien que cela semble probable, puisque les vicissitudes traversées par la communauté mozarabe vivant à Grenade et dans ses alentours montrent, comme on le verra un peu plus loin, qu'il y avait encore dans la région un nombre de chrétiens appréciable. Mais quelle qu'ait pu être l'importance numérique des communautés qui subsistent aux Xème et XIème siècle, leur apport culturel visible à la civilisation d'al-Andalus est très discret, pour ne pas dire inexistant en dehors d'éléments du vocabulaire d'origine latine passés des parlers mozarabes dans l'arabe d'al-Andalus.

Les relations du califat avec les chrétiens du nord de l'Espagne: l'ébauche d'un mouvement d'échanges culturels

Du point de vue qui nous occupe des « échanges culturels » et de la coexistence pacifique entre groupes ethno-religieux différents, c'est plutôt vers les relations entre le califat omeyyade et les Etats chrétiens situés hors de ses frontières qu'il faut se tourner pour trouver des faits significatifs. De ce côté, la politique cordouane est globalement plutôt pacifique. Les efforts militaires du califat sont en effet principalement tournés vers la lutte contre les Fatimides au Maghreb[30]. Cette implication ne fait que se renforcer durant les règnes de cAbd al-Rahman III (+ 961) et Al-Hakam II (+ 976), et culmine sous la «

29 - Pierre GUICHARD, L'Espagne et la Sicile musulmanes aux XIème et XIIème siècles, Lyon, p. 155.

30 - Pierre GUICHARD, « Omeyyades et Fatimides au Maghreb. Problématique d'un conflit politico-idéologique (vers 929-vers 980 », dans : L'Egypte fatimide, son art et son histoire, Marianne Barrucand dir., Paris, 1999.

dictature » des Amirides, époque durant laquelle le Maroc passe sous le contrôle direct des gouverneurs nommés à Fès par le pouvoir cordouan. La nécessité de maintenir de l'autre côté du détroit une présence militaire importante fait que l'on est d'abord surtout soucieux de ne pas ouvrir un « second front » du côté chrétien, et que l'on donna plutôt à la diplomatie le pas sur l'usage de la force, jusqu'à l'époque d'al-Mansur sous lequel se produit un changement important dans cette politique apaisante, puisqu'il relance au contraire très vigoureusement la guerre sainte, sans doute dans un but de légitimation de son propre pouvoir.

L'évolution politique du côté chrétien favorise pour sa part une certaine détente au milieu du siècle: La séparation de la Castille sous Fernán González (920-970) gêne le royaume astur-léonais. La mort du roi de León Ramiro II (931-951), qui avait remporté sur les musulmans l'importante victoire de Simancas en 939 est suivie d'une grave crise dynastique. L'un des compétiteurs, Sanche Ier (956-966), protégé par sa grand-mère Toda de Navarre, obtient en 959 l'aide du calife pour le rétablir sur le trône et il vient faire allégeance à Cordoue. C'est alors que se situe l'épisode très connu de l'envoi auprès des souverains chrétien du médecin juif Hasday b. Shaprut cité plus haut, qui avait pour mission de négocier l'aide cordouane et de faire maigrir Sanche écarté du trône car il ne pouvait diriger ses troupes en raison de son obésité. Les autres Etats chrétiens (Navarre, Barcelone, Castille en train de se constituer) ne peuvent pas menacer sérieusement l'Andalus omeyyade beaucoup plus vaste et peuplé, plus riche et mieux organisé, Etat fortement centralisé sur la base d'une fiscalité très rentable, doté d'une armée nombreuse et perfectionnée.

Ces circonstances expliquent la situation de relative détente qui caractérise, approximativement, les années 950-980. Des accords de paix sont passés avec les chefs des Etats chrétiens hispaniques. Les

mieux connus sont ceux conclus avec Barcelone : De ce côté, des échanges diplomatiques sont attestés à 7 reprises entre 940 et 976[31], ce qui est beaucoup compte tenu de l'indigence des sources. Mais la même fréquence relative caractérise aussi les autres Etats chrétiens hispaniques. Il s'agit d'ailleurs d'une politique plus largement méditerranéenne : à peu près en même temps qu'avec Barcelone, des accords sont passés avec d'autres chefs politiques chrétiens du pourtour de la Méditerranée occidentale. Le plus important semble être le roi d'Italie Hugues de Provence (926-947), mentionné par le Muqtabis sous le nom de Undjuh, dès 940[32]. Mais il y en eut d'autre, dont le marquis Gui de Toscane (vers 956-957 ?). Dès le début de ces relations, des sauf conduits furent accordés à des commerçants amalfitains invités à venir à Cordoue pour la première fois. Des relations sont également nouées avec Byzance, allié objectif sontre les Fatimides. Avec l'intervention du roi de Germanie Otton Ier en Italie (il se fait proclamer roi à Pavie en 951), le panorama politique est modifié : l'une des questions litigieuses est l'action des pirates musulmans établis depuis les environs de 890 sur la côte provençale, dans la base « pirate » de Fraxinetum, qui à cette époque dépendent en principe de Cordoue. La gêne qu'ils occasionnent aux relations entre la Germanie et l'Italie semble avoir été l'une des raisons qui amènent Otton Ier à engager des négociations avec Cordoue. Le fait le plus connu est l'ambassade de l'abbé lorrain Jean de Gorze dans la capitale omeyyade en 953-956. On en possède une longue et très intéressante relation dans la « Vie de Jean de Gorze », rédigée entre 974 et 978 par Jean de Saint Arnoul, successeur de Jean à la tête du monastère[33].

---

31 - Philippe SENAC, « Note sur les relations diplomatiques entre les comtes de Barcelone et le califat de Cordoue au Xème siècle », dans : Histoire et archéologie des terres catalanes au Moyen Age, Ph. Sévac éd., Presses Universitaires de Perpignan, 1995.

32 - Ces indications figurent dans le Muqtabis V, pp. 308 et 322.

33 - Vie de Jean abbé de Gorze, trad. Michel Parisse, Paris, 1999.

C'est dans ce contexte de détente relative que se situent quelques faits qui marquent une ébauche d'ouverture réciproque. Ils ne sont pas très nombreux, mais intéressants. L'échange d'ambassades entre Cordoue et les chrétiens donne lieu à des contacts, qui sont cependant limités par le fait que les musulmans andalous ne semblent pas y avoir été directement impliqués. Ce sont des juifs ou des mozarabes qui apparaissent comme les porte-paroles des musulmans auprès des souverains chrétiens : Hasday b. Shaprut auprès du roi de León ou des comtes de Barcelone ; le secrétaire chrétien déjà rencontré Recemund ou Rabic b. Zayd auprès d'Otton Ier et du Basileus. Quelques rapports amicaux se nouent à cette occasion entre « intellectuels » des deux cours: ainsi Recemund fait-il dans ces occasions la connaissance du chroniqueur ottonien Liutprand, qui lui dédie sont Antapodosis[34]. Le calife, al-Hakam II est un intellectuel curieux de tout, amateur de littérature, de sciences et d'arts, qui joue un rôle de mécène dès l'époque de son père. Il s'intéresse, entre beaucoup d'autres choses, à l'histoire et à la géographie des pays chrétiens. A cet effet, il demande à un évêque catalan venu dans la légation barcelonaise en 940-941, Gotmar de Gérone, une histoire des rois francs. Celui-ci la rédige pour lui, et on en retrouve l'écho peu de temps après dans les Prairies d'Or de l'Oriental Mascudi (mort en 956). De même on a déjà évoqué la demande qu'il fit à un commerçant juif de Tortosa, Ibrahim b. Yacqub al-Isra'ili, qui connaissait les pays francs et slaves, de sa Relation de voyage destinée à fournir une meilleure connaissance de la géographie de ces pays : ce texte, qui a été rédigé vers 960 et que l'on a conservé, enrichit d'un seul coup considérablement le « stock » de connaissances sur l'Europe disponibles dans la littérature arabe. Il constitue ensuite la base des chapitres d'ouvrages traitant de la question rédigés par la suite, comme la géographie d'al-Bakri au XIème siècle.

---

34 - Voir l'article Rabic b. Zayd dans l'Encyclopédie de l'Islam, 2nde éd.

Dans le mêrne ordre d'idée, on déjà évoqué plus haut l'envoi à Cordoue, vers 950, par le Basileus, d'ouvrages destinés à la bibliothèque califale : un ouvrage d' « histoire universelle » de la fin de l'Antiquité, l'Adversus paganos de l'historien chrétien latin Orose (début Ve siècle), et le De materia medica ouvrage de botanique médicale rédigé par un auteur grec du Ier siècle après J.C., Dioscoride. Si pour le premier ouvrage ont pouvait encore trouver en al-Andalus des chrétiens mozarabes capables de le lire, le Basileus dut envoyer pour le second un traducteur du grec en arabe. Les deux ouvrages purent ainsi être traduits, et le second donna lieu à l'organisation d'une sorte de commission de savants, où Hasday b. Shaprut joua comme on l'a dit un rôle important(35). Mais la sollicitation la plus connue est celle qu'al -Hakam II, devenu calife, adressa à l'empereur byzantin pour qu'il lui envoie un mosaïste et des tesselles pour réaliser le décor de l'agrandissement qu'il fit construire à la mosquée de Cordoue (encadrement du mihrab et coupole). Des mosaïstes furent formés sur place, qui purent continuer le travail commencé. Cette importation de l'art de la mosaïque est bien attesté dans les sources écrites, mais on peut se demander s'il n'en alla pas ce même pour l'art de l'ivoire, qui connaît une brusque éclosion sous le règne du même calife. Ce n'est qu'à partir de ce moment que l'on se met à fabriquer dans les ateliers palatins de Madînat al-Zahra' ou de Cordoue de magnifiques pyxides et coffrets d'ivoire sculpté, dans un style qui intègre sans doute les traditions décoratives d'origine orientale que l'on retrouve dans la sculpture de la pierre et du stuc des décors architecturaux, mais qui semble aussi relever des traditions figuratives de l'art romano-byzantin « méditerranéen ». Cet art n'a pas vraiment d'antécédents dans le monde musulman, alors qu'il était, comme celui de la mosaïque, très développé à Byzance. On peut dès lors émettre l'hypothèse d'une importation parallèle à celle qui est bien attestée pour la mosaïque.

---

35 - Juan VERNET, Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne, Paris, 1985, pp. 81-85.

Dans l'autre sens, on entrevoit aussi du côté chrétien une très timide ouverture vers la culture arabe d'al-Andalus. En dépit de l'antagonisme entre la chrétienté latine et l'Islam, et du fait qu'à cette époque les musulmans sont considérés comme les agresseurs de la chrétienté, en dépit aussi de la vision qu'ont les chrétiens occidentaux des musulmans, considérés selon les moments et les auteurs, comme de dangereux hérétiques ou comme des païens idolâtres, de toute façon adeptes d'une « fausse religion » persécutrice de la vraie, on est sans doute conscient chez les Latins, du moins dans certains milieux « intellectuels » mieux informés que les autres, de sa supériorité culturelle. Une religieuse saxonne, Hrotsvitha de Gandersheim, rédige dans les années 70 du Xe siècle un poème[(36)] glorifiant un jeune chrétien martyrisé à Cordoue sous cAbd al-Rahman III, Pélage, un texte intéressant pour révéler la vision que les chrétiens de l'époque ont de la religion musulmane, considérée en l'occurrence comme un paganisme idolâtre. Mais il est instructif de noter qu'en en dépit de son hostilité déclarée contre l'Islam, elle qualifie Cordoue d' « ornement du monde ». Le principal témoignage un peu consistant d'un intérêt dès cette époque pour les sciences arabes est celui d'un moine français, Gerbert d'Aurillac. Originaire de l'abbaye de St Géraud de cette ville, sa célébrité vint ensuite du fait qu'il deviendra pape sous le nom de Sylvestre II, le « pape de l'an mille », contemporain et ami de l'empereur germanique Otton III. On est assez bien renseignés sur un voyage qu'il fit dans l'actuelle Catalogne en 967-970 pour y étudier dans les milieux ecclésiastiques, l'évêché de Vich et probablement aussi le monastère de Ripoll. On sait qu'il y consulte des ouvrages de mathématiques traduits de l'arabe (probablement par des moines mozarabes)[(37)]. Quelques autres indications existent sur l'existence à

---

36 - Le « Pelagius » de Hrotsvitha de Gandersheim a été édité avec l'ensemble de ses Opera par H. Homeyer dans les MGH, 1970, pp. 130-146. TOLAN, Les Sarrasins, pp. 159-160, et LEVI PROVENCAL, Histoire de l'Espagne musulmane, II, p. 3.

37 - Sur Gerbert, voir le bon chapitre de Philippe WOLFF, Histoire de la pensée européenne, I : L'éveil intellectuel de l'Europe, Paris, 1971, pp. 137-154.

ce moment, dans la région que visite Gerbert, d'un tout premier mouvement de traductions de l'arabe au latin. L'un des traducteurs est un certain Llobet (Lupitus) de Barcelone auquel Gerbert écrit à son retour en France pour lui demander un ouvrage. On a aussi des informations sur le contenu de la bibliothèque de Ripoll, et quelques uns des textes traduits de l'arabe qu'elle contenait [38]. On possède par ailleurs de la même époque un astrolabe latin, peut-être fabriqué en Catalogne, imitation maladroites des objets du même type qui circulent aux Xe-XIe siècle dans le monde musulman (l'astrolabe dit « Destombes » de l'IMA, très discuté il est vrai). Ces connaissances scientifiques se diffusèrent dans les milieux intellectuels : on connaît un abbé allemand de Reichenau appelé Hermann Contractus (m. 1054) qui, en se basant sur les manuscrits de Ripoll, écrit deux traités sur l'astrolabe.

L'essentiel de ce mouvement, où semblent s'ébaucher -avec une extrême timidité, et seulement au niveau de quelques rares élites il faut bien le reconnaître- de très modestes « échanges culturels » entre Islam et chrétienté, passe incontestablement d'abord par la Catalogne. Ainsi que l'écrit Michel Zimmermann, dans sa belle thèse Ecrire et lire en Catalogne (IXe-XIIe siècle), de façon peut-être un peu optimiste par rapport aux réalités tout de même d'assez peu d'ampleur que nous pouvons percevoir,: «L'installation du califat et l'émancipation politique des comtés catalans [par rapport au royaume franc] créent alors les conditions de fructueux échanges. Non seulement la soumission politique des comtés catalans [à Cordoue] constitue un moyen de l'éloignement de la royauté franque, mais les échanges économiques connaissent une intensification spectaculaire. La circulation des manuscrits en est facilitée, la Catalogne a accès à la science orientale, et une école de traducteurs barcelonais s'attache à traduire traités d'astronomie, d'arithmétique et de géométrie. L'apport

---

38 - On peut voir, sur la culture catalane de cette époque, le livre récent de Michel ZIMMERMANN, Ecrire et lire en Catalogne (IXème-XIIème siècle), Madrid, Casa de Velázquez, 2. Vol., 2003, cité ci-après.

de la science orientale favorise une réflexion scientifique et éloigne d'un usage strictement pratique des connaissances... ». Le même auteur note parallèlement que « la création du califat donna aux échanges ampleur et publicité. Elle conféra au maître de Cordoue une légitimité dont témoignent diverses innovations terminologiques . Avec le titre de Rex Sarracenorum, le calife parvenait à la reconnaissance politique ; pour qualifier la réalité nouvelle, notaires et chroniqueurs ne reculent pas devant l'emphase (potentia cordubensis) ou recourent à des termes dont l'ancienneté vaut honorabilité (Hismaheliti, Moabitae, Agareni...) Les chrétientés ibériques célèbrent aussi Corduba urbs Sarracenorum... », un peu comme le faisait à la même époque Hroswitha depuis la lointaine Germanie.

Le durcissement des relations intercommunautaires

Cette timide « ouverture » s'arrête brutalement avec la prise et la « ruine » de Barcelone par al-Mansur en 985[39]. Cet événement entraîne, pour Michel Zimmermann, « non seulement un bouleversement de la société barcelonaise (quando Barcinona interiit, periclitavit, cptivitas, submercio Barcinonae), mais une mutation décisive des représentations politiques ». Même s'il continuera à exister, voire à s'intensifier sur les plans économique et politique, des relations importantes avec les voisins musulmane, et même si l'on possède de multiples témoignages d'alliances entre les comtes et leurs voisins les émirs musulmans qui succèderont au califat, les « païens », qui n'étaient guère jusque là mentionnés par les scribes, deviennent très présents dans les documents de la pratique où « les nouvelles du ' front sarrasin' rythment désormais la documentation ».

---

39 - Manuel SANCHEZ MARTINEZ, « La expedición de Al-Mansur contra Barcelona en el 985 según las fuentes árabes », dans : Catalunya i França meridional a l'entorn de l'any mil, Actes del col.loqui internacional Hug Capet, Barcelone, 1991, pp. 293-300.

Pierre Bonnassie, dans sa belle thèse sur La Catalogne aux Xème-XIème siècles, attire l'attention sur un document du monastère de Sant Cugat -qui avait été détruit lors de la prise de la ville par les musulmans- daté de 1012 et relatif à des terres situées à la limite des territoires musulmans, terres que l'abbé veut faire mettre en culture. Ce texte, très intéressant, insiste sur « la férocité des païens » qui avait jusqu'alors empêché la mise en valeur de cette zone, livrée de ce fait « aux ânes sauvages, aux cerfs et autres animaux sauvages ». Le document est très révélateur du soulagement qu'éprouvent les habitants du comté de Barcelone suite à la « révolution de Cordoue » de 1009 et aux troubles civils qui se sont produits dans le califat au cours des années suivantes, affaiblissant l'Islam andalou jusqu'à le rendre inoffensif à ses frontières. Il exprime aussi la fierté des Barcelonais devant le succès militaire et politique que représente l'intervention de leur comte et de ses guerriers qui, «étant allés audacieusement à Cordoue ... ont mis en fuite tous les sarrasins et les barbares [= berbères ?] et replacé sur son trône le roi cordouan qui s'était enfui auprès d'eux ». Cela fait évidemment allusion à l'expédition catalane qui, en mai 1010, a rétabli à Cordoue le calife omeyyade Muhammad al-Mahdi, chassé du pouvoir l'année précédente par son concurrent, Sulayman al-Mustacin[40]. Mais, bien que le document de Sant Cugat se félicite de la tranquillité retrouvée aux frontières, il est clair que les musulmans ne cessèrent de représenter un danger.

Cela apparaît bien dans les documents des décennies suivantes que cite Michel Zimmermann, où l'on voit les « Sarrasins » stigmatisés comme « destructeurs » (1023), ou devastantes et captivantes christianos (1033). C'est aussi l'image qu'en présentent, bien avant les croisades, les chroniqueurs chrétiens de la Gaule

40 - Le texte est publié dans : José María FONT RIUS, Cartas de población y franquicia de Cataluña, I, Textos, Madrid-Barcelone, 1969, document n° 11.

méridionale à la même époque, Adémar de Chabannes, mort en 1034, et Raoul Glaber qui écrit dans le second quart du même XIème siècle. Selon ce dernier, par exemple, « la nation des Sarrasins, sous les ordres de son roi Almuzor, sortit des contrées africaines, occupa presque tout le territoire espagnol jusqu'aux confins méridionaux de la Gaule, et fit de grands massacres de chrétiens »[41]. Les chronologies et la géographie de cet auteur sont sans doute extrêmement confuses, mais il est incontestable que sa vision des Sarrasins est fortement influencées par l'image qu'ont laissée les « dévastations » d'al-Mansur, auxquelles s'ajoute après 1015-1016 l'écho négatif du raid manqué de l'émir Mudhjahid de Denia contre la Sardaigne, raid qui en dépit de son échec fit grande impression sur la chrétienté méridionale comme en témoigne la relative fréquence des allusions à « Mujet » chez les chroniqueurs. Cette image négative de païens considérés comme des perturbateurs de la chrétienté fut aussi entretenue par la poursuite des activités de piraterie sur les côtes d'Italie et de Provence. On a quelques témoignages assez précis à ce sujet, l'un des plus intéressants étant fourni par un passage d'un texte hagiographique provençal, la Vita Isarni vie de l'abbé du monastère de Saint Victor (1021-1048). Il traite des démarches faites par Isarn pour faire libérer des moines de l'île de Lérins emmenés en captivité par des pirates musulmans en 1047. On le voit aller à Barcelone pour obtenir du comte qu'il fasse pression sur les émirs de Tortosa et de Denia, villes où l'on savait que les moines étaient captifs. Cette action diplomatique réussit, mais le navire qui ramenait les moines à Barcelone fut à nouveau attaqué par des pirates qui voulurent emmener leurs prisonniers en Sicile. Finalement, rejetés à nouveau sur la côte espagnole par une tempête, les moines furent définitivement

---

41 - Pierre GUICHARD, « La défense de l'Europe contre les Sarrasins », dans : La défense de l'Europe : une perspective historique, Paris, Centre d'études d'histoire de la défense, 1996, pp. 51-72.

libérés[42]; mais le récit illustre bien les dangers auxquels étaient exposés les côtes chrétiennes. Les Pisans et les Génois, pour leur part, commencèrent dès les années 1030-1040 à lancer des raids contre les côtes du Maghreb, une dynamique d'actions et de réactions se mettant en place, qui allait culminer avec la grande offensive chrétienne de la fin du XIème et du XIIème siècle.

Prises dans ce mouvement et tributaires de cet antagonisme accru, les relations entre musulmans et chrétiens, à l'extérieur mais aussi à l'intérieur d'al-Andalus, vont se situer dans un contexte de tension croissante. Peut-être le renforcement de l'image négative des premiers dans la chrétienté du fait de la réactivation de la guerre sainte par al-Mansur a-t-il joué un rôle dans la dégradation des rapports intercommunautaires qui va marquer le XIème siècle et surtout le XIIème siècle (on constate d'ailleurs la même reprise du djihad en Sicile et en Italie méridionale à la même époque). Mais au même moment, l'Occident féodal prend surtout conscience de sa force, et commence en effet à réagir de façon de plus en plus offensive au danger musulman, d'abord en Italie où Gênes et Pise, après quelques raids de représaille contre des attaques musulmanes auxquelles elles ne semblent guère jusqu'à la fin du Xème siècle avoir eu les moyens de s'opposer, mettent fin à la tentative de Mudjahid en Sardaigne, puis très vite vont à leur tour se livrer à des attaques de plus en plus audacieuses contre la Sicile, puis le Maghreb, le plus important étant celui contre Mahdiya en 1087. En Espagne, les chrétiens se trouvent assez vite en position de force face à la faiblesse politique et idéologique des taifas, et après une phase durant laquelle ils se contentent de percevoir sur leurs voisins musulmans des tributs ou parias, ils s'engagent à partir des années 1060 dans des opérations de véritable conquête, dont les épisodes de Barbastro en 1065 et de Tolède en 1085 sont, avec un succès et des conséquences très différentes, les moments les plus marquants.

---

42 - Vita beati Isarni Massiliensis, Acta Sanctorum, Sept., VI, pp. 737-749.

Dans cette atmosphère plus « tendue » que celle qui régnait dans le second quart du Xème siècle, le mouvement de traductions et jusqu'à un certain point d' « échanges culturels » qui s'était amorcé dans la partie orientale de la péninsule avant l'époque amiride n'eut pas de suite immédiate. Du côté musulman, c'était la curiosité érudite, et une certaine ouverture d'esprit du calife al-Hakam II qui avaient eu pour résultat les faits allégués plus haut. Le régime amiride, parallèlement à l'idéologie de guerre sainte, entretient une atmosphère de rigorisme religieux et se défie des sciences profanes que le califat avait au contraire plutôt encouragées. Par la suite, sous les taifas, les élites cultivées ne marquent pas d'intérêt intellectuel pour leurs dangereux voisins chrétiens du nord, qu'ils considèrent, avec quelque raison à cette époque, comme des barbares bien incapables de leur apporter quelque profit culturel que ce soit [(43)]. Toutes les élites andalouses sont alors arabisées et islamisées. Il existe sans doute encore des groupes de populations mozarabes jusqu'aux premières décennies du XIIème siècle, mais si l'on possède des témoignages assurés de leur existence, on peut les considérer comme des survivances, presque des fossiles, linguistiquement en passe de s'arabiser totalement[(44)], dont l'existence ne modifie en rien une « chimie sociale » d'al-Andalus entièrement dominée par l'Islam et la culture arabe, étant entendu que subsistent de nombreux juifs qui, sans se détacher de leur culture propre, participent pleinement au développement de la vie littéraire et scientifique arabo-andalouse.

---

43 - Je renverrai à ma contribution à paraître dans les Actes de la Table ronde Le barbare, l'étranger ; images de l'autre, Saint-Etienne, Faculté des Sciences Humaines et Sociales, 14-15 mai 2004 (« Les ' barbares chrériens' vus par les musulmans de Valence et d'al-Andalus' »).

44 - Maribel FIERRO, Al-Andalus : savoirs et échanges culturels, Edisud, 2001, pp. 14-19.

Des élites dhimmies de plus en plus fondues dans l'unité arabo-islamique de l'Andalus.

Les Juifs conservent un rôle économique important dans l'Andalus du XIème siècle. Des lettres de la Geniza du Caire nous montrent en effet qu'un commerce actif, dont les juifs apparaissent comme des acteurs de premier plan, avait toujours lieu entre l'Andalus, le Maghreb et l'Orient[45]. On ne peut pas savoir quelle proportion de ces acrtivités était assurée par des marchands de confession juive, mais même si le fait que seules les archives de la communauté juive du Caire nous ont été ainsi conservées risque de déformer notre vision historique, il paraît hors de doute que les juifs, que les sources nous ont déjà montré nombreux et entreprenants dans le secteur des échanges aux époques précédentes, continuent à jouer un rôle important dans les trafics méditerranéens. On en a des témoignages très précis pour des ports comme Denia, et surtout Almería. Mais les informations sur la vie des grands marchands, dont nous ne connaissons guère que les noms et quelques indications sur les produits qu'ils transportent et les techniques qu'ils mettent en œuvre, nous échappent complètement. Il semble que, comme dans les autres pays musulmans, et en particulier l'Egypte fatimide, ils se soient volontiers associés à des musulmans. On les voit par ailleurs jouer un rôle dans des trafics dont les promoteurs semblent avoir été les souverains. Ainsi certains documents mentionnent-ils des commerçants juifs voyageant sur un navire appartenant à l'émir de Denia. Le géographe al-Bakri indique aussi que lorsque le comte de Barcelone demanda à l'émir de Tortosa de l'aider à enlever la comtesse de Toulouse Almodis, le gouvernant musulman lui envoya un groupe de juifs, peut-être sur un navire lui appartenant, pour faire

45 - Voir les données rassemblées dans : Olivia Remie CONSTABLE, Trade and Traders in Muslim Spain. The Commercial Realignment of the Iberian Peninsula, 900-1500, Cambridge Univrsity Press, 1994.

une première tentative (qui échoua)[46]. Les commerçants juifs apparaissent donc tout à fait intégrés à l'organisation sociale et économique de l'Andalus à l'époque des taifas, où ils jouent aussi un rôle culturel et scientifique notable.

Il est facile en effet, pour les XIème XIIème siècles, de citer d'assez nombreux lettrés et savants juifs pleinement insérés dans la culture arabe de leur temps, et qui même parfois peuvent être considérés comme des pionniers dans leur discipline, devançant parfois le mouvement intellectuel de leur époque. Bien avant Ibn Rushd (Averroès) et Maïmonide, un exemple particulièrement significatif serait celui du développement de la philosophie dans son foyer le plus précoce en al-Andalus, la ville de Saragosse à l'époque des souverains de taifas. Aux yeux de Joaquín Lomba Fuentes, en effet, qui a particulièrement étudié cette période, le premier savant que l'on puisse considérer comme un véritable philosophe, capable «de construire un système directement philosophique, en marge de la révélation et des textes sacrés, de façon disons 'sécularisée' » (sans renoncer cependant à sa foi juive), est Salomon Ibn Gabirol, né aux environs de 1020 à Málaga, mais venu peu de temps après résider à Saragosse avec sa famille. Il y reçut l'essentiel de son éducation, et bénéficia de la protection d'un lettré juif riche et influent de la cour du souverain tudjibide Mundhir II (1026-1039), Yequtiel b. Ishaq b. Hasan, qui mourut assassiné lorsque Mundhir II fut lui-même victime de la « révolution de palais » qui entraîna la chute de la première dynastie des émirs de la taifa de Saragosse (ce qui confirme sa proximité avec ce prince). Il est encore à Saragosse en 1045, date à laquelle il rédige en arabe son « Livre de la correction des caractères » (Kitab islah al-akhlaq).

---

46 - Texte repris paral-Himyari, éd. par LEVI-PROVENCAL, La péninsule ibérique au Moyen Age d'après le Kitab ar-rawd al-mictar, Brill, 1938, pp. 53-55.

Il ira ensuite à Grenade, à une date que l'on ne connaît pas, se placer sous la protection du grand ministre des émirs zirides de cette ville, Samuel ibn Nagrela (mort en 1056), un autre personnage très connu significatif de la place faite aux juifs dans le gouvernement de certains de ces Etats musulmans, mais c'est incontestablement du milieu intellectuel de Saragosse qu'il est tributaire pour sa formation. On aperçoit autour de lui tout un milieu d'intellectuels juifs, grammairiens, poètes, savants, avec lesquels il est en relations étroites. Mais comme eux, et comme son futur protecteur Ibn Nagrela, il est à l'aise dans les deux langues hébraïque et arabe, et c'est en arabe qu'il rédige plusieurs de ses ouvrages. Il est influencé par des oeuvres arabes, en particulier celles d'Ibn Hazm, mais surtout un texte célèbre, celui des Ikhwan al-safa' ou « Frères de la Pureté », sorte d'encyclopédie d'inspiration ismacilienne à laquelle on attribue un rôle important dans le développement des tendances philosophiques en al-Andalus, et qui fut, sous sa forme complète, car elle était partiellement connue antérieurement à travers l'œuvre du mathématicien Maslama al-Madjriti (mort en 1004), introduite à Saragosse à une date incertaine, mais évidemment antérieure à la mort de celui à qui revient le mérite d'avoir ramené ce texte intégral d'Orient, le médecin et philosophe al-Kirmani (mort en 1065)[47]. On perçoit donc, vers le milieu du XIème siècle dans le nord-est d'al-Andalus, un milieu complexe où se distinguent des intellectuels juifs aussi bien que musulmans, que relie l'usage de la langue arabe. Par la suite, d'autres philosophes, musulmans, devaient se rattacher à ce milieu, ainsi Ibn al-Sid de Badajoz, qui séjourne à Saragosse sous le hudide al-Mustacin (1085-1110), et surtout Ibn Badjdja, né et formé intellectuellement à cette époque dans la même ville. On les considère, le second surtout, comme les premiers véritables philosophes andalous[48] . Ce n'est pas les développements de leur pensée qui nous

47 - Sur Ibn Gabirol, voir : Joaquín LOMBA FUENTES, La filosofía judia en Zaragoza, Saragosse, 1988.

48 - Miguel CRUZ HERNANDEZ, Historia del pensamiento en el mundo islámico, 2 : Desde el Islam andalusí hasta el socialismo árabe, Madrid, 1981.

intéresse ici, mais le fait qu'ils furent précédés intellectuellement, dans le foyer de culture qu'était alors la capitale de la vallée de l'Ebre, par un intellectuel juif. Le cadi Sacid de Tolède (mort en 1070), lorsqu'il rédige sa célèbre « histoire des sciences » (Kitab tabaqat al-umam) est bien conscient de l'importance d'Ibn Gabirol, puisqu'il l'inclut dans son ouvrage, avec d'autres savants juifs de son temps.

Le « mouvement des traductions »

Ces intellectuels juifs vont jouer un rôle très important dans le grand transfert intellectuel qui va marquer le XIIème siècle, celui des traductions de l'arabe au latin. Aux alentours de 1100, à l'époque où la chrétienté s'engage avec vigueur dans des entreprises de Reconquête et de croisade qui marquent clairement son caractère expansionniste, et où s'accentue l'opposition entre chrétienté et Islam du fait de la grande confrontation méditerranéenne qui va se développer au cours des deux siècles suivants, on voit en effet renaître du côté chrétien un intérêt pour la science arabo-musulmane qui semblait s'être complètement éteint pendant plus d'un siècle. Il n'affecte cette fois-ci plus seulement la Catalogne, mais engage toute l'Europe, comme en témoignent les noms des traducteurs que l'on va voir affluer dans les territoires conquis sur les musulmans, principalement Tolède et secondairement l'Aragon : des Anglais comme Adélard de Bath et Gérard de Morley, des personnages originaires du Saint Empire et des régions avoisinantes, comme les deux Hermann, « le Dalmate » (ou de Carinthie) au XIIème siècle, et « l'Allemand » au XIIIème, des Italiens comme Platon de Tivoli et Gérard de Crémone, le plus grand de tous. Cet extraordinaire mouvement européen n'aurait pu avoir lieu sans d'une part la demande qui s'exerce depuis les centres d'enseignement des pays latins, et en premier lieu les écoles parisiennes, c'est à dire l'université en formation, mais aussi Oxford, d'autre part l'aide qu'apportèrent à ces « traducteurs » des juifs de la péninsule ibérique déjà familiarisés

avec la culture arabe. Le premier de ces intellectuels qui attira l'attention sur l'intérêt de la science et de la philosophie arabes, Pierre Alphonse, est d'ailleurs un un juif converti, élevé dans les cultures arabe et hébraïque, qui eut pour parrain lors de son baptème en 1106 le roi d'Aragon Alphonse le Batailleur, voyagea en Angleterre et en France, et traduisit de l'arabe dès 1116 les tables astronomiques attribuées à Al-Khwarizmi. Mais d'autre collaborèrent ensuite avec les traducteurs chrétiens, comme Abraham Bar Hiyya avec Platon de Tivoli par exemple[49].

Ce mouvement des traductions, qui devait avoir une immense importance pour la pensée européenne, et qui culmine au XIIIème siècle avec la traduction des ouvrages d'Averroès, ne peut cependant sans abus être, comme on le fait parfois, inscrit sous le titre des « échanges culturels ». Il s'agit d'un mouvement à sens unique, les intellectuels latins se donnant les moyens d'obtenir les connaissances scientifiques et philosophiques qui les intéressaient dans les ouvrages arabes. Du reste, du moins au début, ils allaient principalement y chercher non pas la « science arabe » elle même, mais ce que les livres arabes contenaient de traductions des ouvrages grecs faites à Bagdad à l'époque abbasside. Ils semblent avoir trouvé principalement ces livres dans les régions occupées par la Reconquête, mis il dût y avoir aussi un « démarchage » en pays musulmans, et cela très tôt si l'on en croit le juriste sévillan Ibn cAbdun qui, sans doute aux environs de 1100, interdit de vendre aux juifs et aux chrétiens de tels ouvrages et

49 - Sur le mouvement des traductions, la littérature est considérable. Le livre un peu ancien de Paul RENICCI, L'aventure de l'humanisme européen, Paris, 1953, constitue toujours une synthèse utile. Voir aussi VERNET, Ce que la culture... (cité supra), et de nombreux travaux plus récents (comme la vision d'ensemble sur « L'école des trducteurs », par Danielle JACQUART, dans : Tolède XIIe-XIIIe. Musulmans, chrétiens et juifs : le savoir et la tolérance, col. Autrement (série Mémoires, n° 5).

se plaint de ce qu'ils les traduisent pour « en attribuer la paternité à leurs coreligionnaires et à leurs évêques, alors qu'ils sont l'œuvre des musulmans »[50]. Ces derniers semblent donc avoir été bien peu favorables à la transmission de connaissances qu'ils considéraient comme étant leur propriété. Quant aux traducteurs et aux intellectuels chrétiens, ils étaient très conscients du caractère « déprédateur » de leur activité, ainsi que le reconnaît Daniel de Morley qui, aux environs de 1180, écrit qu'il faut dépouiller de leurs trésors scientifiques les Arabes de même que Dieu a dépouillé de leurs trésors les Egyptiens au profit des Hébreux : « Dépouillons donc, conformément au commandement du Seigneur et avec son aide les philosophes païens de leur sagesse et de leur éloquence, dépouillons ces infidèles de façon à nous enrichir de leurs dépouilles dans la fidélité ».

La participation à ces traductions des Juifs est assurée et importante. Celle de mozarabes de l 'importante a communauté restée dans la ville après la conquête castillane de 1085 ou qui y étaient venus quelques décennies plus tard, lorsque de nombreux chrétiens arabisés, persécutés par les Almohades, s'y installèrent, est tout aussi certaine. On avait là, incontestablement, des conditions particulièrement favorables à ce développement des traductions à Tolède, dans la mesure où les uns et les autres étaient en mesure, du fait de leur connaissance de l'arabe, de servir d'intermédiaires pour l'acquistion de cette culture par les chrétiens latins que rien, à l'origine, ne préparait à cette tâche. On se pose davantage de problèmes en ce qui concerne les musulmans. Contrairement à ce que l'on a admis longtemps, en effet, on pense maintenant que la communauté musulmane restée à Tolède au delà des premiers mois après la conquête fut extrêmement réduite, et l'on pourrait ajouter qu'il ne s'agissait sans doute pas d'une élite capable d'accéder à des

---

50 - E. LEVI-PROVENCAL, Séville musulmane au XIIème siècle, Paris, p. 126.

textes aussi difficiles que ceux qui intéressaient les traducteurs. La défaite chrétienne à Zallaqa en 1086, puis les affrontements entre les Castillans et les Almoravides qui eurent lieu en particulier dans la région centrale de la péninsule après que les seconds eurent pris le contrôle de l'Andalus, dans les années 1090, n'étaient certainement pas propices au maintien à Tolède d'un peuplement musulman important, et l'on est tenté de penser que la participation de savants arabes à la transmission du savoir vers l'Europe latine fut insignifiante.

On doit cependant tenir compte du fait que des lettrés musulmans séjournèrent à cette époque à Tolède, éventuellement contre leur gré. C'est le cas par exemple d'un auteur appelé Al-Khazradji, qui rédige en 1186 un texte de polémique anti-chrétienne sous la forme d'une réponse à un texte de même nature, attaquant l'Islam, rédigé par un prêtre tolédan. Dans ce Maqâmi al-sulbân, titre que l'on peut traduire par "marteau (destiné à frapper) les croix", l'auteur dit avoir été captif à Tolède et c'est là qu'il aurait été amené à rédiger une réfutation des arguments présentés par les clercs chrétiens pour inciter ses coreligionnaires à la conversion au christianisme. Dans ce cas, on ne peut guère penser a priori que ce captif ait été disposé à enseigner quoi que ce soit aux chrétiens. Mais on peut trouver au moins deux autres cas de savants musulmans ayant résidé volontairement dans la ville, au XIIIème siècle il est vrai, à une époque où le danger musulman n'existe plus de la même façon à Tolède compte tenu de l'éloignement croissant de la frontière.

Dans la Silat al-Sila d'Ibn al-Zubayr, figurent en effet deux savants musulmans qui, après avoir séjourné également comme captifs dans la ville au milieu du XIIIe siècle, choisirent, après avoir été rachetés, d'y rester et de s'y marier: (Fadil b. Muhammad b. 'Abd al-'Aziz b. Samâk al-Ma'afiri de Séville, et Mughit b. Abi l-Qasim

Ahmad, dit Ibn al-Saffar, de Cordoue). Le premier fut racheté, ou se racheta, pour une grande quantité d'argent, mais décida de demeurer à Tolède et y enseigna la grammaire et la littérature, jusqu'à sa mort survenue en 650/1252. Le second, fut également racheté, sans qu'on sache comment, se maria à Tolède, puis y enseigna le Coran jusque dans les années 640/1242-43 environ. Ce dernier attire particulièrement l'attention car on sait qu'il était le petit-fils, en ligne maternelle, ainsi que le disciple, du philosophe Averroès. Du côté de son père, il descendait aussi d'un grand-cadi de Cordoue, les deux familles des Banu Rushd et des Banu al-Saffar, qui alternèrent à la plus haute fonction judiciaire à Cordoue durant le XIIe siècle, s'étant unies par un mariage. Rien ne permet d'affirmer que ces docteurs en droit et sciences religieuses, ou d'autres dans la même situation, eurent des rapports culturels avec les chrétiens. Mais il est permis de penser que ceux d'entre ces derniers qui étaient intéressés par l'apprentissages de l'arabe, et encore davantage par d'éventuelles connaissances scientifiques -qu'évidemment tous les savants musulmans ne possédaient pas - purent les solliciter dans ce sens.

Un cas particulièrement intéressant à cet égard, est celui d'un savant d'origine grenadine (Abu Muhammad cAbd Allah b. Sahl al-Gharnati) signalé dans la thèse récente de Mustafa Benouis sur le droit et les docteurs de l'époque almohade : Ibn al-Khatib indique en effet dans la notice biographique qu'il consacre à ce personnage, qui vit vers le milieu du XIIème siècle, qu'alors qu' il séjournait à Baeza, ville frontalière d'al-Andalus située au sud de Tolède, les chrétiens de cette ville venaient écouter son enseignement car il était connu pour sa connaissance des « sciences des Anciens »[51], c'est à dire les disciplines profanes héritières des auteurs de l'Antiquité grecque, que

51 - Sur tout cela, voir Jean-Pierre MOLENAT et Pierre GUICHARD, « Les fuqaha andalous face aux chrétiens », à paraître dans les Actes du colloque Averroès et son temps (Lyon, 1999), à paraître aux Presses Universitaires de Lyon.

recherchaient avant tout les traducteurs. Si l'on examine d'un peu plus près les faits historiques de l'époque, on est conduit à penser que cela ne put guère se passer que durant la période où les Castillans occupent les régions situées entre Tolède et Baeza, ainsi que Baeza elle-même, entre la crise post-almoravide (1147) et le moment où Baeza est reprise par les Almohades (1157). Du côté chrétien, on constate au milieu du XIIIème siècle -lorsque la Castille place sous son protectorat la ville de Murcie (1243), des tentatives plus affirmées, mais qui eurent peu de succès, pour organiser dans cette ville un centre d'enseignement qui aurait rassemblé des savants des trois religions. Selon le traducteur Daniel de Morley, actif dans le troisième quart du XIIe siècle, « c'est à Tolède que l'enseignement des Arabes est dispensé aux foules ». A côté des juifs et des mozarabes, quelques musulmans participèrent-ils au vaste transfert des connaissances qui s'organisa alors ? Les quelques indices présentés ci-dessus ne permettent pas de l'exclure complètement, mais dans le cadre d'une prépondérance politico-militaire chrétienne très affirmée, et sans que cela résulte d'une action volontaire des musulmans en direction des chrétiens.

Vers l'unification religieuse et culturelle quasi-totale de l'Andalus

.L'époque ne se prête guère au développement d' « échanges culturels » comparables à ceux, très embryonnaires, qui avaient eu lieu à l'époque du califat. Les XIIème et XIIIème siècles, dans tous les lieux où s'affrontent plutôt qu'ils ne se rencontrent musulmans et chrétiens, sont d'avantage marqués par les combats et par les polémiques religieuses que par le souci d' « ouverture à l'autre ». Cela n'exclut ni des relations commerciales assez intenses, ni des rapports personnels parfois amicaux. Si l'on regarde au delà des frontières d'al-Andalus, tout à fait passionnants à cet égard sont les Mémoires du prince syrien Usama b. Munqidh qui, tout en combattant avec Saladin,

rédige un texte où il ne craint pas d'évoquer les amitiés qu'il put occasionnellement nouer avec tel ou tel chrétien des Etats croisés. Mais il est peut-être remarquable aussi que lorsque l'un de ces amis, un chevalier franc, lui propose d'emmener l'un de ses fils en Europe pour qu'il y apprenne la chevalerie, il élude habilement la proposition car à ses yeux, de toute évidence, le jeune garçon n'avait rien à apprendre de ces « barbares » que sont les Latins, dont il admire le courage, mais qui l'étonnent par leurs moeurs -en particulier la liberté qu'ils accordent à leurs femmes- et dont il méprise la culture scientifique.Un passage assez émouvant du même ouvrage montre cependant que la bonne volonté ne manquait pas forcément : « Ces Francs, écrit Usama, qui m'ont de près ou de loin accompagné tout au long de ma vie, comment dois-je les considérer maintenant que l'heure de ma mort approche ? Dieu nous les a envoyés, c'est certain, comme une épreuve pour nous rappeler nos fautes , à commencer par la pire d'entre elles, nos dissensions... Au début, je me demandais parfois s'ils allaient peu à peu nous ressembler, et j'ai pu croire, à travers certains d'entre eux, qu'un tel miracle se produirait : non pas tant qu'ils embrasseraient notre foi, mais au moins qu'en restant chrétiens, ils apprendraient notre langue et qu'ils partagerient, comme les chrétiens de nos terres, la vie de leurs frères musulmans. Mais les Francs, dans l'ensemble, n'ont voulu ni l'un ni l'autre »[52].

Nous ne possédons pas de texte aussi explicite pour l'Andalus. Mais il est certain que la même différence culturelle que constate avec tristesse Usama n'a fait que s'accroitre au fil des siècles. Déjà, Jean de Gorze, au milieu du Xème siècle, donc deux siècles avant Usama, avait noté avec quelque étonnement la façon différente dont les deux

---

52 - Christine MAZZOLI, Les relations des pays d'Islam avec le monde latin du milieu du dixième au milieu du treizième siècle. Analyse et synthèse, Paris (éditions Messène), 2000, p. 165, attire l'attention sur ce beau passage des Enseignemnents de la vie, d'Usama b. Munqidh (d'après la trad.. André Miquel).

civilisations géraient les rapports entre les hommes et les femmes. Lorsqu'il avait rencontré Hasday b. Shaprut, celui-ci avait donné en effet aux chrétiens qui faisaient partie de l'ambassade « de multiples avertissement sur les moeurs et sur la manière de les respecter ... Ils devraient mettre en garde les plus jeunes quant aux gestes et aux paroles inutiles et trop libres... Si la possibilité de sortir leur était offerte, qu'ils ne s'adressent pas aux femmes en plaisantant, même par signe, car il n'y aurait pas de danger plus redoutable »[53]. Le grand médecin juif était donc très conscient des moeurs différentes qui tendaient à prévaloir à cet égard dans les deux civilisations. Aux yeux des auteurs arabes d'al-Andalus comme des orientaux, les Francs et les Galiciens étaient caractérisés la fois par leur bravoure et par leur extrême saleté, et le hiatus culturel qui séparait les deux civilisations n'était sans doute guère franchissable à leur yeux. Sans doute existait-il en al-Andalus des chrétiens en voie d'arabisation ou arabisés qui, comme les juifs, participaient d'une même civilisation, ce qui -comme l'évoque d'ailleurs Usama dans le texte cité ci-dessus- aurait pu les rendre plus proches des musulmans. Mais en dehors d'Ibn Hazm, qui s'intéresse au christianisme et à ses textes pour rédiger son « histoire comparée des religions » (le Fisal), on ne voit pas qu'aucun auteur arabe d'al-Andalus ait accordé quelque intérêt que ce soit aux mozarabes et à leur culture. La perspective d'Ibn Hazm lui-même ne sort d'ailleurs pas d'une perspective fortement polémique, à l'égard des juifs aussi bien que des chrétiens.

L'élément mozarabe ne va de toute façon plus subsister très longtemps de façon significative .dans le panorama socio-culturel et religieux d'al-Andalus, du fait de l'aggravation des tensions entre Chrétienté et Islam. Il était certainement devenu insignifiant dans certaines régions où il avait peut-être conservé jusque là quelque

53 - Op. cit., p. 147.

importance, comme par exemple à Denia, si l'on en croit un document de 1058 par lequel l'émir de cette ville et des Baléares, cAli b. Mudjahid, dans le cadre de ses bonnes relations avec les comtes de Barcelone, concède à l'évêque de Barcelone la juridiction ecclésiastique sur les chrétiens de ses Etats. Il semble bien que l'on puisse conclure de cet accord que ce qui subsistait de communautés mozarabes dans ces régions n'avait plus d'encadrement épiscopal. Cet amoindrissement des communautés mozarabes ne doit pas affecter de la même façon toutes les régions d'al-Andalus. Il y existait en tout cas vers la fin du XIème siècle des localités dont la population était majoritairement ou en totalité chrétienne. On le constaterait aussi bien au sud, où l'émir ziride de Grenade, en campagne contre son frère Tamim qui gouverne Málaga, cite des villages chrétiens dans la principauté qui dépendait de cette dernière capitale, qu'au nord où l'on voit des localités mozarabes favoriser la soumission au roi d'Aragon Sanche Ramirez, qui leur concède des privilèges (en particulier à Alquézar en 1065). Des travaux de Christophe Picard[(54)], on peut conclure aussi que les Mozarabes étaient relativement nombreux dans la partie occidentale de la péninsule, le Gharb et les territoires plus septentrionux de l'actuel Portugal. Dans des villes comme Coïmbra et Tolède, reconquises respectivement en 1094 et 1085, il existe encore une population mozarabe importante. Celle de Tolède est assez bien connue grâce aux documents rédigés en arabe par les notaires mozarabes après la conquête chrétienne, qui furent conservés dans les archives de la cathédrale.

Quelques individualités mozarabes se détachent encore au XIème siècle. On connaît un ministre mozarabe du roi de Saragosse al-Muqtadir (1046-1081), un personnage qui était aussi un bon poète en arabe, Abu cUmar b. Gundisalvo, qui fut honoré par son souverain

54 - Voir : Christophe PICARD, Le Portugal musulman (VIIIème-XIIIème siècle), Paris, 2000, pp. 266-270.

du haut titre de dhu l-wizaratayn (« double vizirat »). On peut comparer son cas à delui des deux ministres juifs, bien plus célèbres, des rois zirides de Grenade, Samuel et Joseph b. Nagrela (entre 1038 et 1066). Isidro de las Cagigas, qui dans son ouvrage sur les mozarabes attire l'attention sur ce personnage[55], fait remarquer que les Anales compostelanos évoquent à la même époque (sous l'année 1065) un important massacre de mozarabes à Saragosse, sans doute consécutif à un mouvement populaire. Il rapproche avec raison cet événement, sur les causes duquel la source latine n'apporte pas d'indication, du massacre des juifs de Grenade qui accompagna un soulèvement -de la population musulmane également- contre le second des Banu Nagrela, qui y perdit la vie en 1066. Dans les deux cas, il est facile de trouver une cause « extérieure » capable de justifier un mouvement « populaire » des populations musulmanes urbines contre les dhimmis : à Saragosse, le mouvement anti-chrétien s'explique probablement par le succès temporaire de la première « croisade d'Espagne », qui en 1054 vint s'emparer de la ville pyrénéenne de Barbastro, dont elle massacra les habitnts; à Grenade, le ministre juif était accusé d'avoir comploté contre son souverain avec l'émir d'Almería Ibn Sumadih. Mais les émeutes qui se produisirent alors trtaduisent incontestablement une cripation croissante dans les rapports avec les dhimmis.

Le personnage mozarabe de loin le plus connu de l'époque est le célèbre ministre Sisnando Davidiz, qui fut vizir de l'émir abbadite de Séville avant de passer au service du roi de Castille. Ce dernier lui confia des missions diplomatiques auprès des émirs musulmans et des gouvernorats de régions récemment conquises où subsistait on l'a vu une population musulmane et mozarabe, comme Coïmbra et Tolède. Il appartenait originellement à des populations chrétiennes arabisées

55 - Isidro de las CAGIGAS, Los mozárabes, Madrid, 1948, t. II, pp. 452-453.

linguitiquement de la région de Coïmbra. Capturé enfant lors d'une expédition du roi de Séville dans ces régions, et élevé pour devenir un serviteur de l'Etat, à la manière des saqaliba et autres types d'affranchis qui, peu de temps auparavant, avaient formé l'essentiel de l'encadrement militaire et administratif du califat, il était certainement doté d'une culture arabe d'un certain niveau. En tout cas les Mémoires de l'émir cAbd Allah de Grenade le montrent capable de converser avec ce souverain, et de lui exprimer les intentions de « reconquête » du roi castillan à l'égard des émirats des taifas.

On connaît les noms de quelques autres personnages, mais ils n'apparaissent que très fugacement, comme un poète chrétien de l'entourage d'al-Muctamid b. cAbbad, Ibn al-Mircizzay. Une figure intéressante est celle d'un évêque appelé Paternus. On le voit d'abord occuper le siège de Tortosa, et signer en qualité de témoin le document de 1058 évoqué plus haut, sur la juridiction ecclésiastique des mozarabes de Denia. En 1064, l'émir de Saragosse Ahmad b. Sulayman b. Hud l'envoie en mission auprès du roi de Castille-León Ferdinand Ier, qui vient de conquérir à cette époque la ville de Coïmbra, dont Sisnando Davidiz lui propose le siège épiscopal, qu'il refuse pour finalement l'accepter ultérieurement, en 1080. Il meurt en 1090 en laissant à son église des livres, dont certains sont des ouvrages latins servant de base à la culture classique du chritianisme médiéval (Saint Augustin et Isidore de Séville), mais dont l'un est un ouvrage de canons rédigé en arabe. Il laisse aussi deux astrolabes(56). On ne sait malheureusement rien d'autre de ce prélat quelque peu voyageur, curieusement transféré de Tortosa, où peut-être il n'y avait plus guère de fidèles, à l'autre extrémité de la péninsule, sur le siège épiscopal d'une ville où subsistait sans doute une notable communauté mozarabe.

---

56 - P. S. VAN KONINGSVELD, « Christian-arabic manuscripts from the Iberian Peninsula », Al-Qantara, XV, 1994, p. 442.

Au début de l'époque almoravide, il subsiste en Andalousie de notables communautés mozarabes , comme le montrent certains événements dont les sources ont gardé la mémoire. Ainsi sait-on qu'à Málaga, au début du XIIème siècle, la communauté mozarabe se divisa à propos de l'occupation du siège épiscopal de cette ville, qui avait donc encore un titulaire. Ce dernier, un certain Julien, ayant été emprisonné par le gouverneur almoravide pour une cause inconnue, fut remplacé au bout de quelques années par les fidèles qui le croyaient mort. Des évêques de la province de Bétique, qui se trouvaient donc encore en nombre suffisant pour le faire (il en fallait en principe trois pour le consacrer, circonstance qui n'existait plus vers la même époque en Ifriqiya, comme on le sait par la correspondance du pape Grégoire VII avec l'évêque de Carthage), lui donnèrent comme successeur un archididacre de la cathédrale. Réapparu après sa libération, l'évêque alla de plaindre à Rome de cette « usurpation » et le pape Pascal II soutint sa position[57]. Ce n'est pas tant les péripéties et l'issue de cette affaire qui sont intéressantes, mais bien plutôt ce qu'elle révèle de l'existence d'une communauté mozarabe à Málaga.

Les mozarabes de Grenade, qui paraissent aussi avoir été encore assez nombreux, commettent quelques années plus tard une erreur qui devait leur être fatale, ainsi probablement qu'aux autres communautés d'Andalousie. Ils auraient en effet sollicité le roi d'Aragon Alphonse le Batailleur pour qu'il leur apporte du secours, en lui promettant de de se soulever s'il venait avec une armée. Le souverain fit bien en 1125 une grande expédition dans le Levant et en Andalousie, mais les mozarabes ne se soulevèrent pas, comme ils l'avaient promois, et le roi chrétien dût se contenter, en 1225-1226, de parcourir ces territoires musulmans sans être beaucoup inquiété, tant les structures

57 - SIMONET, Los mozárabes, Madrid, 1948, pp. 452-453.

militaires salmoravides manquaient d'efficacté pour s'opposer efficacement à son expédition. Il ramena à son retour de nombreux mozarabes d'Andalousie et de la région valencienne, par laquelle il était passé, qui furent installés en Aragon . Mais cette expédition humiliante pour le régime almoravide eut surtout pour effet de provoquer en représailles la déportation des mozarabes d'Andalousie au Maghreb, ce qui semble avoir provoqué la disparition de l'essentiel de ce qui restait de mozarabisme dans le sud de la péninsule.

La mesure s'étendit en effet au delà des communautés de la région de Grenade. Ainsi l'une des fatwa/s ou consultations juridiques émises par des docteurs andalous postérieurement à cette affaire à propos des biens appartenant aux églises et transférés aux mosquées ou au trésor public du fait des mesures qui furent prises à ce moment, évoque-t-elle l'installation de chrétiens de Séville à Meknès, mais précise aussi que « des chrétiens tributaires se sont convertis à l'Islam à Séville, et qu'un petit groupe d'entre eux s'est enfui en territoire ennemi ; poursuivis par la cavalerie, les uns ont été tués, les autres ramenés à Séville et incarcérés ». Les documents juridiques produits à cette époque, très intéressants, laissent bien voir, d'autre part, le souci de légalité -et peut-être d'humanité- que manifeste dans toute cette affaire le pouvoir almoravide, que l'on ne peut certinement pas accuser de répression aveugle. Ainsi la même fatwa qui vient d'être évoquée pose-t-elle le problème de la survie des moines et évêques mozarabes déportés à Meknès, car, précise le texrte, « ils n'avaient pas d'autres moyens d'existnce que les revenus des habous constitués au profit des églises en question »[58]. Suite à ces mesures, on est fondé à penser, sinon à une disparition totale, du moins à un amoindrissement drastique de l'élément mozarabe. La même

58 - Vincent LAGARDERE, « La vie sociale et économique de l'Espagne musulmane aux XIème-XIIème siècles à travers les fatwâ/s du Micyâr d'al-Wansharîsî », Mélanges de la Casa de Velázquez, 1990, XXVI (1), pp. 204-205.

diminution dut affecter d'autres régions, et en particulier les régions orientales de la péninsule. Il y avait en effet encore des mozarabes à Valence à l'époque du Cid, puisque ce dernier, en 1092, leur donne à garder les portes de la ville afin d'éviter des incidents inutiles entre ses soldats et les musulmans de Valence, les mozarabes étant plus familiers des usages musulmans que les guerriers venus du nord de l'Espagne qui constituaient le gros de ses forces. Comme on vient de le voir, des mozarabes de la région levantine accompagnèrent ensuite Alphonse le Batailleur à son retour en Aragon. Il ne devait à partir de ce moment plus en rester qu'en nombre infime dans ces régions.

Un document semble bien attester de cette disparition. On constate en effet une différence significative entre deux chartes de capitulation aragonaises de la première moitié du XIIe siècle : celle de Tudela, datée de 1119, et celle de Tortosa, de 1148, l'une et l'autre rédigées à l'occasion de la conquête de la ville par les chrétiens. Les deux textes, qui régissent la condition des musulmans soumis, suivent certainement de très près le modèle de la capitulation de Saragosse en 1118, que l'on n'a pas conservée dans son intégralité mais dont les sources indiquent le contenu. La première des deux chartes comporte, entre bien d'autres, la clause suivante : «si les Almoravides modifiaient le statut des mozarabes, les chrétiens n'en feront pas autant aux musulmans de Tudela ». Or cette clause a été complètement enlevée de la seconde charte, pourtant copiée presque textuellement sur la première, ce qui semble indiquer qu'en 1148 une telle mention des mozarabes, qui avait encore quelque sens en 1119, n'en avait plus aucun, sans doute parce qu'ils n'y en avait pratiquement plus dans les régions concernées(59).

---

59 - Le texte des conditions faites aux musulmans de Tudela est traduit dans : Pierre GUICHARD, L'Espagne et la Sicile musulmanes (XIème-XIIème siècles), p. 150 ; la charte de Tortosa est publié dans Prospero de BOFARULL, CODOIN, IV, pp. 130-135

On sait que peu d'années plus tard allait se produire la « persécution » de ce qui restait des minorités dhimmies décidée par le régime almohade, qui en les obligeant à la conversion provoqua très probablement l'émigration d'une bonne part des derniers éléments chrétiens d'al-Andalus -et du Maghreb où les Almoravides les avaient employés comme mercenaires. Les mêmes mesures frappèrent les juifs, et c'est à cette époque que le grand philosophe juif Maïmonide quitta la péninsule ibérique pour l'Egypte. On sait que les juifs de Grenade, forcés à la conversion, prirent le parti de l'ennemi des Almohades Ibn Mardanish et se rallièrent à lui, permettant la prise de contrôle de la ville par le principal chef militaire de ce dernier, le célèbre Ibn Hammushk. Mais l'insurrection fut écrasée et, après avoir mis en déroute Ibn Hammushk à la bataille de la Sabika, les Almohades reprirent Grenade et y tuèrent un grand nombre de juifs. Même si le caractère drastique de ces conversions, de ces massacres et de cette expulsion des minoritaires a pu être mis en doute, il apparaît que ces mesures portèrent un dernier coup aux communautés dhimmies qui pouvaient encore exister. Il semble bien que bon nombre de mozarabes fuyant les territoires occupés par les Almohades, vinrent alors s'installer à Tolède : dans les documents « mozarabes » rédigés par les notaires mozarabes de cette ville, les nisba/s de leurs noms arabisés (al-Ishbili, al-Wadi Ashi, etc...) révèlent en effet leur origine andalusí. Ainsi que l'a montré Jean-Pierre Molénat, ils renforcèrent l'arabisme linguistique de la ville, qui s'était maintenu après la conquête chrétienne de 1085 du fait de la présence d'une déjà notable notable communauté mozarabe.

Au XIIème siècle, les textes arabes d'al-Andalus qui mentionnent les chrétiens laissent transparaître cette réalité d'une unification religieuse d'al-Andalus. Bruna Soravia, étudiant les conditions formelles de la correspondance avvec les infidèles telles qu'elles figurent dans un manuel de chancellerie de la fin de l'époque

almoravide, l'Ihkam san'at al-kalam du secrétaire sévillan Abu l-Qasim Muhammad Ibn cAbd al-Ghafur, note qu' « une confusion s'introduit entre les chrétiens protégés (les dhimmi)... et les chrétiens extérieurs : les premiers, sans doute de moins en moins nombreux et visibles à cette époque, ne sont plus considérés comme partie intégrante de la société, mais ils sont, avec les seconds, qualifiés d' « infidèles », indice d'un climat politique et idéologique changé ». Il est intéressant que Maribel Fierro fasse la même constatation à propos de la vision que le poète Ibn Guzman (mort en 1159) a des chrétiens : il ne les voit que comme de dangereux guerriers extérieurs à l'Andalus, sans rien dire des chrétiens vivant sous la protection des musulmans, alors qu'il mentionne encore des juifs qu'il considère comme des voisins avec lesquels il a des rapports journaliers »[60]. Rachel Arié, abordant la question de la présence des communautés juives dans le royaume nasride de Grenade, souligne le fait qu'aux XIIIème-XVème siècles il n'y restait qu'un nombre insignifiant de juifs en comparaison avec la grande importance de leur communauté jusqu'au XIIème siècle[61].

D'une façon générale, on peut dire que de nombreux juifs originaires d'al-Andalus se sont, à partir de la seconde moitié du XIIème siècle surtout, réfugiés dans les royaumes chrétiens du nord où ils vont jouer un rôle très important. On a évoqué la part qu'ils prirent dans le mouvement des traductions, mais il faut dire aussi que beaucoup d'entre eux, en raison de leurs compétences, qu'ils avaient souvent utilisées antérieurement au profit de l'économie d'al-Andalus

---

60 - Maribel FIERRO, « Christian success and Muslim fear in andalusí writings during the Almoravid and Almohad periods », dans : Les relations des pays d'Islam avec le monde latin du milieu du Xème au milieu du XIIIème siècle (articles réunis par Françoise Micheau), Paris, 2000, p. 222.

61 - Rachel ARIE, L'Espagne musulmane au temps des nasrides (1232-1492), Paris, 1973, pp. 328 sqq.

et des pouvoirs musulmans, se mirent service des souverains chrétiens et jouèrent un rôle administratif et fiscal si notable qu'à plusieurs reprises il suscita des jalousies et des protestations. C'est le cas dans la Couronne d'Aragon où le roi Jacques II fut contraint de révoquer des fonctionnaires juifs qu'il avait nommés à des fonctions d'administration des impôts. Connaissant l'arabe, ils servent tout naturellement d'intermédiaires entre le gouvernement et les communautés musulmanes mudéjares comme agents du fisc. Certains s'élèvent à de très hauts postes. C'est par exemple le cas de Samuel Ha-Lévi, véritable « ministre des finances » du roi de Castille Pierre le Cruel, qui devint immensément riche et fit édifier en 1355-1357 la synagogue dite « El tránsito » à Tolède, avec sa magnifique décoration.

On sait que cette situation favorable n'allait pas durer longtemps : dans l'Espagne chrétienne (comme d'ailleurs dans la Sicile arabo-normande), allait prédominer un mouvement d'exclusion des « minoritaires » engagé en fait beaucoup plus tôt, qui aboutit à la persécution et à l'affaiblissement des communautés juives et mudéjares. Si l'on considère les faits historiques dans leur globalité, on observe un amenuisement parallèle des communautés dhimmi dans l'Occident musulman. Les chrétiens ont disparu d'Afrique du nord dès la fin du XIème siècle. Un siècle plus tard, ils ne subsistent plus qu'à l'état d'infimes survivances en al-Andalus. Les juifs, qui correspondent encore à un élément important de la société d'al-Andalus au XIème siècle, n'y jouent plus qu'un rôle très effacé à partir du milieu du siècle suivant. C'est à la compréhension de cette évolution que la contribution pui précède voudrait apporter des éléments de réflexion.

****

Rénion Littéraire
Unite Et Pluralite : La Coexistence Sociale Et Religieuse En Al-andalus

Dr. Pierre Guichard

"Résumé"

Dans de nombreux médias prévaut l'idée que la civilisation d'al-Andalus fut caractérisée avant tout par la diversité ethno-religieuse des populations dont elle assura la coexistence. Si, jusqu'à un certain point, cette vision des choses est valable pour l'époque du califat de Cordoue, elle l'est moins aux époques suivantes où prévaut plutôt une assez grande unité culturelle et religieuse arabo-islamique. Cette contribution s'interroge sur le passage d'une situation à une autre : comment passe-t-on de la diversité initiale des populations d'al-Andalus à la grande unité « civilisationnelle » que l'on constate à partir du milieu du XIIème siècle ? La question est examinée d'abord en reposant le problème d'une conquête peut-être plus traumatisante pour les populations autochtones qu'on ne l'a souvent dit, puis en étudiant, au cours des IXème-XIème siècles, l'évolution des conditions de la convivencia des fidèles des trois grandes religions monothéistes sur le sol ibérique. Alors que les Juifs s'intègrent sans difficulté à la civilisation dominante, les mozarabes le font plus difficilement, et leur nombre s'amenuise jusqu'à leur quasi-disparition au XIIIème siècle. A l'époque du califat de Cordoue, s'ébauchent des « échanges culturels » entre al-Andalus et l'Europe latine, à travers la Catalogne. Mais le durcissement des relations politico-militaires entre les deux mondes (réactivation du djihad par al-Mansur, puis offensive chrétienne en Méditerranée avec l'essor des villes italiennes, la Reconquête et les croisades) interrompt ce

mouvement, qui ne reprend que plus d'un siècle plus tard avec le mouvement des traductions de l'arabe au latin, dont Tolède est l'un des centres principaux, les juifs de culture arabe apportant alors leur concours aux traducteurs chrétiens. Mais en dehors de ce très important transfert de la « science arabe » à l'Occident, il n'existe guère d'inter-compréhension entre un monde latin chrétien où les musulmans n'ont pas de place, et un Occident musulman devenu fortement unitaire sous l'égide de la culture arabo-islamique.

****

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

الوحدة والتعددية والتعايش
الاجتماعي والديني في الأندلس

أ.د. بيير جيشار

في كثير من وسائل الإعلام تسود فكرة أن حضارة الأندلس تميزت قبل كل شيء بالتعدد العرقي – الديني للشعوب التي آمنت بالتعايش فيما بينها. وإن كانت هذه النظرة للأمور صحيحة إلى حد ما في فترة خلافة قرطبة، فإنها لم تكن كذلك في الحقبات اللاحقة التي سادت فيها درجة أعلى من وحدة ثقافية دينية عربية إسلامية. إن هذه المداخلة تطرح السؤال حول الانتقال من وضع إلى آخر: كيف تم الانتقال من تعدد أساسي لشعوب الأندلس إلى وحدة «حضارية أكبر» نلاحظ حضورها ابتداءً من منتصف القرن الثاني عشر الميلادي؟ ويتم مقاربة التساؤل بداية من خلال إشكالية الفتح الذي كان له أثر أكبر بكثير مما يقال على السكان الأصليين، ومن ثم عبر دراسة التحولات في التعايش بين معتنقي الديانات التوحيدية الثلاثة على الأرض الإسبانية بين القرنين التاسع والحادي عشر الميلادي.

وفي حين اندمج اليهود دون عناء في الحضارة المهيمنة، لم يتمكن «الموزاراب» من الاندماج فتضاءلت أعدادهم إلى درجة الانقراض في القرن الثالث عشر. وفي عهد خلافة قرطبة انطلقت التبادلات الثقافية بين الأندلس وأوروبا اللاتينية عبر مقاطعة كاتالونيا. لكن توتر العلاقات السياسية – العسكرية بين العالمين (إعادة الدعوة إلى الجهاد من قبل الخليفة المنصور، إلى الهجمة المسيحية في البحر الأبيض المتوسط مع ازدهار المدن الإيطالية والحملات الصليبية) قطعت هذا الاتجاه الذي لم يعاود الانطلاق إلا بعد ذلك

بقرن كامل عبر حركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية والتي شكلت مدينة طليطلة أحد مراكزها الرئيسية. وقد قدم اليهود ذوو الثقافة العربية مساهماتهم للمترجمين المسيحيين. إن مخارج هذا النقل الهام للعلوم العربية باتجاه الغرب لم يوجد تفاهمًا بين عالم غربي لاتيني مسيحي لا مكان فيه للمسلمين وغرب مسلم أصبح وحدوياً للغاية تحت عباءة الثقافة العربية الإسلامية.

****

Literary Symposium
Unity, Pluralism and Social and Religious Coexistence in Andalusia

Dr. Pierre Guichard

"Summary"

It is prevailed in the media that Al-Andalus civilization is characterized by the multi-religion and race of the people who lived in peace and security. If this vision proves to be right, to some extent in the Caliphate era in Cordoba, it was not so in the later eras where and Arab/Islamic religious and cultural unity was prevailed.

This paper raises the question about the transformation from one situation to another, such as the greater civilization unity, which started from the middle of the twelfth century (12th century AD). The controversy started from the beginning of the conquering problem, which had a more influential impact on what has been said of the native citizens, and then through studying transformation in co-existence between the believers of the three divine religions in Spain between the ninth (9th) and eleventh (11th) centuries AD. At the time when the Jews integrated very easily in the dominant civilization, the Muzarab could not and accordingly their numbers decreased to the extent of extinction in the sixteenth (16th) century. During Cordoba's Caliphate, the cultural relations where initiated between Al-Andalus and Latin Europe through the province of Catalonia. But because of the tension of military – political relation between the two worlds, (recalling for Jihad by the Caliphate Al-Mansour, to the Christian attack in the Mediterranean together with the prosperity of the Italian cities and Crusade campaigns)

this trend was terminated to start again after one century through the translation from Arabic to Latin, which was represented by Toledo.

In this regard, the Jews of Arabic culture helped the Christian translators. This transfer of Arab sciences towards the West did not find an understanding between the West, where there is no place for Muslims, and an Islamic Levant, which has become alone under the mentality of Arab-Islamic culture.

****

La convivencia social y religiosa en al-Andalus

Por/ Pierre Guichard

Resumen

Es muy corriente la idea de que la civilización de al-Andalus se caracterizó, ante todo, por la pluralidad étnico-religiosa de los pueblos que convivían en aquella zona de Europa. La idea de la pluralidad es, hasta cierto punto, correcta hasta el califato de Córdoba, pero en las épocas siguientes se ha generalizado una unidad cultural árabe-islámica.

Esta conferencia intenta contestar a una pregunta sobre este cambio en la sociedad andalusí: Cómo fue posible este gran cambio con el paso de la pluralidad a la unidad cultural que se observaba en al-Andalus, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XII. La repuesta será factible con el estudio de la conquista árabe cuyas consecuencias sobre los autóctonos son mucho mayores de los que se dice y el estudio los cambios ocurridos en la convivencia de los seguidores de las tres religiones divinas de la Península Ibérica entre los siglos IX y XI.

En esta época observamos que los judíos no encontraron muchas dificultades en adatarse a la cultura dominante, mientras que a los mozárabes les era muy difícil adaptarse, por lo que su número siguió disminuyéndose hasta llegar a la extinción en el siglo XIII.

Por otro lado, cabe destacar que durante el califato de Córdoba, el proceso del intercambio cultural con Europa, a través de Cataluña, ha llegado a su auge, pero se vio interrumpido por la tensión militar entra ambos mundos, el árabe-islámico y el europeo, después de la convocación al Yihad por al-Manzor por motivo de las ofensivas

cristianas en el Mediterráneo, la Reconquista y las Cruzadas. Un siglo después vuelve el intercambio cultural entre al-Andalus y Europa mediante la traducción del legado árabe, movimiento del cual Toledo ha sido uno de los principales centros. En la tarea de la traducción los judíos de cultura árabe jugaron un papel importante ayudando a los traductores cristianos.

****

L'unité, la pluralité sociale et religieuse en Andalousie

Dr. Pierre Guichard

Dans beaucoup de médias, règne l'idée que la civilisation andalouse s'est distinguée avant tout par la pluralité raciale et religieuse des peuples qui ont cru en la coexistance entre eux. Si cette vision est vraie dans une certaine mesure à l'époque du Califat de Cordoue, elle est moins évidente dans les périodes qui ont suivi où un degré supérieur d'unité culturelle et religieuse arabe et islamique était souverain. Cette intervention pose la question du changement d'une situation à une autre: Comment étions nous passés d'une pluralité de base des peuples de l'Andalousie à une unité de "civilisation plus grande" dont on remarque la présence à partir du milieu du XIIè siècle? On peut faire l'approche de la question au début à travers la problématique de la conquête qui avait une insidence beaucoup plus grande que ce que l'on dit sur les autochtones et à partir de là, à travers l'étude des changements survenus dans la coexistance entre les 3 religions monothéistes sur la terre d'Espagne entre le IXè et le XIè siècle.

Au moment où les juifs ont intégré la civilisation dominante, les mozarabes n'ont pas réussi l'intégration et leur nombre n'a cessé de dimunier jusqu'à leur disparution au XIIIè siècle. Sous le califat de Cordoue, ont commencé les échanges culturels entre l'Andalousie et l'Europe latine à travers le département de Catalogne, mais les relations politiques et militaires se sont détériorés entre les deux mondes (nouveau appel à la guerre sainte lancé par le calife Al Mansour jusqu'à l'attaque chrétienne en Méditerranée avec la prospérité des villes italiennes et les campagnes croisées).

Les échanges n'ont repris qu'après un siècle à travers un mouvement de traduction de l'arabe au latin dont la ville de Tortosa

représentait l'un des pricipaux centres. Les juifs de culture arabe ont contribué à cela avec les traducteurs chrétiens. La manifestation de cet important transfert de sciences arabes vers l'Occident n'a pas pu créer une entente entre un monde latin chrétien où il n'y a pas de place pour les musulmans et un occident musulman devenu unitaire sous le voile de la culture arabo-musulmane.

****

رئيس الجلسة:

شكرًا جزيلاً للدكتور بيير جيشار على استعراضه لهذه المراحل المتعاقبة لقرون ثمانية، حيث استطاع أن يوصل وجهة نظره بهذا الاختصار الجميل.. نكرر شكرنا الجزيل له، وأهلاً وسهلاً به.. والآن انتقل من الغرب إلى الشرق.. نستمع إلى الدكتور مبروك المناعي فليتفضل.

****

الوحدة والتعدّدية والتعايش الاجتماعي والديني في الأندلس

أ. د. مبروك المنّاعي

ليسمح لي السّادة منظّمو الندوة بأن آخذ في هذا الموضوع من غير باب التاريخ المحض، لأنّني لست من أهله. وليسمح لي المتخصصون في الجغرافيا البشريّة والسياسيّة بأن أستعير بعض مقولاتهم لتسمية ظواهر قد لا تتناسب مع أسس التسمية التي تعوّدوها. وليسمح لي أهل الأدب بأن أكون أديبًا غير ملتزم بضوابط التخصص... ليسمح لي جميع هؤلاء بأن آخذ في طرق هذا الموضوع من باب التأمّلات الثقافيّة الأنثربولوجية الثقافيّة.

فإذا أُتيح لي كلّ هذا فإنّني أبدأ بتعجّب من أمر إسبانيا، إجماله أنّها من الناحية الجغرافية النفسيّة، كغيرها من مناطق التماسّ، تتّصل وتنفصل – بهم أو بنا – بأوروبا أو الغرب حينًا، وبالمغرب أو الشرق حينًا... فهي بالنسبة إلينا في الماضي تابعة لنا مثلما أنّ بلاد المغرب في التصوّر الأوروبي الغربي الحاضر لاحقة بهم بمعنًى ما... ألم تكن إسبانيا من المغرب، في المنطق العربي الإسلامي الوسيط ؟ وفي المقابل ألم تكن بعض بلاد المغرب مضمومة إلى أوروبا في التاريخ الغربي الحديث ؟

ومثلما أنّ الغرب الصُّراح، في منطق الغربيّين المغالين في تغرّبهم أو في منطق المزايدة المتغرّبة، لا يبدأ من إسبانيا والبرتغال وإنّما يبدأ من فرنسا، فإنّ الشرق الصّراح لا يبدأ من بلاد إفريقيا الشماليّة وإنّما يبدأ من مصر : إنّ متعلّق الفكرة الأولى هو مرجع العبارة التهكميّة التي يطلقها الفرنسيّون أحيانًا على الإسبان والبرتغاليين إذ يقولون إنّ "إفريقيا تبدأ عند تخوم جبال البيريني" يقصدون بذلك التأكيد سلبًا على أنّ انتماء إسبانيا

إلى حضارة الغرب مشكوك فيه بحكم ما تحمله من مكوّنات ساميّة راسخة. كما أنّ متعلّق الفكرة الثانية هو مرجع العبارة التهكميّة التي يطلقها إخواننا المشارقة أحيانًا علينا، معشرَ المغاربة، إذ يقولون "إنكم فرنسيّون" يقصدون بذلك التأكيد سلبًا على أنّ انتماء بلاد المغرب إلى حضارة الشرق مشكوك فيه بحكم ما تحمله من مكوّنات غربيّة راسخة أيضًا : ومعنى هذا – أيّها السادة – أنّ الطرح الذي يبدو لنا أليق بهذا الموضوع إنّما هو الطرح الثقافي والأنتروبولوجي الثقافي لأنّه وحده الذي يتعالى على الحدود والتقسيمات المكانيّة والزمانيّة لخضوعه لمنطق الإنسان، لا لمنطق الزمان والمكان، ولأنّ الإنسان هو الذي يوقّع الزمان ويلوّن المكان.

ومن هذا المنطلق يبدو لنا أنّ الثراء والتعقيد الخاصيّيْن اللذين تتّسم بهما منطقتا جنوب أوروبّا وشمال إفريقيا – ولا سيما الجزر الطافية بينهما على سطح المتوسّط وتقاربهما إلى حدّ التماسّ في أقصى المغرب – إنّما هما ثراء وتعقيد دالأّن دلالات بليغة على حقائق إنسانيّة الأمس، حافلان بالدروس والعبر لإنسانيّة اليوم.

ولقد ذهبت الباحثة لوثي لوباث – بارالت (Luce Lopez Baralt أستاذة الدراسات الإسبانيّة بجامعة بورتو ريكو، في بحثها الموسوم "بأثر الإسلام في الأدب الإسباني..." [١] إلى أنّ تاريخ إسبانيا لا يمكن فهمه إلاّ في ضوء اختلافها عن سائر البلاد الأوروبيّة وإلى أنّ هذا الاختلاف هامّ جداً وماثل في طول إقامة العرب واليهود بها وفي حركة التثاقف المعقّدة التي شقت حياتها على مدى تاريخها الوسيط.

وإنّ القول بأنّ أوروباويّة إسبانيا تختلف، أو يمكن أن تختلف، عن أوروباويّة أي بلد أوروبيّ آخر يُعتبر من أنسب المداخل إلى الحديث عمّا في تاريخها من عناصر الائتلاف مع الثقافة الساميّة عامّة والعربيّة خاصّة، وهي عناصر ينبغي البحث عنها في المدّة الطويلة التي خضع خلالها هذا القطر لمؤثرات التمازج الاجتماعي والثقافي التي جاءته من الشرق الأوسط عن طريق إفريقيّة وبلاد المغرب أساسًا.

وبالرّغم من أنّ الوجود العربي بإسبانيا قد امتدّ على ثمانية قرون، كما هو معلوم، فإنّ أبرز الحلقات التاريخيّة والحضاريّة تكفلاً بتوضيح شتّى مظاهر التفاعل هي الحلقة الأمويّة، التي كانت دائرتها قرطبة ومداها الزّمني الواسع ما بين أواسط القرنين التاسع والحادي عشر ثمّ الحلقة النصريّة التي كانت دائرتها غرناطة ومداها الزمني الواسع ما بين أواسط القرنين الثالث عشر والرابع عشر. وبالرّغم من أنّ مسرح التفاعل قد كان على كامل شبه الجزيرة الإيبيريّة فإنّ أبرز مجالاته تكفلاً بتوضيح مختلف أوجه التقارب والاختلاط والتعايش بين الإسبان وغيرهم من الشعوب الوافدة عليهم، لاسيما العرب هو المنطقة الكبرى التي سُمّيت "بلاد الأندلس"، وهي تسمية عربيّة، على ما هو مشهور، قبلها الإسبان فيما قبلوا من أسماء المواضع والأماكن والأودية والمعالم التي تركها لهم العرب بعد أن ملكوها، ذلك أنّ التسمية تعيين للملكيّة وعلامة امتلاك.

وإنّ مظاهر التحريف العفويّة والاختلاف الجزئي في النطق بهذه الأسماء إنّما هو في حدّ ذاته مظهر من مظاهر التفاعل الذي نبتغي تشخيص البعض من مظاهره في هذه الكلمة والذي عينّا لتأطيره الحلقتين السابقتين زمانًا وبلاد الأندلس مكانًا : هذا التأطير يبدو لنا ضروريًا، من الناحية المنهجيّة، للحديث عن "مجتمع أندلسي".

مقولة التعدّد :

لقد وضع الفتح العربي لشبه الجزيرة الإيبيرية – وجهًا لوجه – ثلاث كتل عرقيّة على الأقلّ هي الأوروبيون والعرب والبربر، وحقّق تواجدًا للأديان السّماوية الكبرى الثلاثة، اليهوديّة والنصرانيّة والإسلام، بما جعل المجتمع الأندلسي في العصر الوسيط من أصلح حقول البحث في مسألة التعدّد ومن أجدرها بتحقيق مقولته.

فإذا أخذنا بعين الاعتبار تشابك المعطييْن العرقي والديني استطعنا أن نتبيّن أربعة مكوّنات كبرى يتمثّل أولّها في الإسبان النصارى الذين اعتنقوا الإسلام وثانيها في

الإسبان النصارى والإسبان اليهود الذين بقوا على دينهم وثالثها في العرب المسلمين الذين هاجروا إلى إسبانيا ورابعها في البربر المسلمين المهاجرين أيضًا [٢].

١ – فأمّا الإسبان الذين اعتنقوا الإسلام فقد شكّلوا منذ القرن الثامن الميلادي أغلبيّة المجتمع الإسلامي بالأندلس ولاسيما في جنوب الجزيرة وشرقها. والملاحظ، على ما يرى ليفي بروفونصال (Lévy- Provençal) أنّ سلالتهم، شأنها شأن سلالة العرب وسلالة البربر الذين شاركوهم في الدين والموطن قد تشبّثت بالأندلس على مرّ العصور ولم تفارقها حتّى بعد أن استردّها الإسبان فيما بعد وغلبت عليها المسيحيّة.

وقد دُعي هؤلاء المسلمون الجدد باسم "المسالِمَة" ودعي أبناؤهم باسم "المولَّدين". وكان إسلام هؤلاء سريعًا نسبيًا ولم تمض عليهم بعض أجيال حتّى أصبح من الصّعب تبيّن الفرق بينهم وبين المسلمين «صليبة» أي مسلمي العرب الأوائل، ثمّ تزايد عددهم بعد ذلك شيئًا فشيئًا، ولاسيما خلال القرن التاسع بفعل ما جرّه تشدّد بعض أمراء الأندلس ونفوذ بعض "المستعربين" أي أهل الذمّة من ذوي المكانة الخاصّة من موجات اعتناق كبرى للإسلام في صفوف الرّعايا النصارى، لاسيما من الطبقة الدنيا للمجتمع.

وكان من بين المولّدين أحرار وعبيد وعُتقاء اكتسب الكثيرون منهم شرفًا جديدًا واغتنى البعض من أبنائهم بفضل الزراعة والتّجارة وارتقت أوضاعهم وتعرّبوا حتّى ادّعوا لأنفسهم أصولاً عربيّة عريقة، بينما ظلّ البعض الآخر من السّهل إعادة التعرّف على انتمائه عبر لقبه الرُّوْماني المعرّب : من هؤلاء بنو أنجلينو وبنو صفاريكو بإشبيليا، ومنهم من أصبح فيما بعد وزراء ورجال مشاهير مثل بنو اللونقو وبنو الكابتورنو وغيرهم من أمثال المؤرّخ ابن القوطيّة الذي عاش في القرن العاشر الميلادي والذي كان يدّعي لنفسه نسبًا في بعض ملوك القوط القدامى.

غير أنّ التزاوج بين المسلمين والمولّدين قد طمس أصول الانتماءات الأولى ممّا أنتج امتزاجًا عرقيًا هامًا ضمن المجتمع الأندلسي أضحى معه تبيّن الفروق الأصلية والدخيلة

في هذا المجتمع عسيرًا [٢]. وإنّ ممثّلي هذا الشقّ في المجتمع الأندلسي، وإن تخلّوا عن دين أسلافهم واعتنقوا الإسلام وتبنّوا أطر الحياة التي جاء بها المسلمون الداخلون وأنماط عيشهم، لم يضيعوا خصائص الشخصيّة الإسبانيّة الأصلية، وإنّما بقيت فيهم ولهم عناصر مميّزة وشخصيّة أساسيّة وسمات ظلّوا متّسمين بها على مرّ الزمان.

٢ – وأمّا الإسبان الذين أبوا أن يعتنقوا الإسلام، من النصارى ومن اليهود فقد سمّوا "المستعربين" كما سمّوا "المعاهدين" واعتبروا "أهل ذمّة"، بل إنّ النّزعة العامّة التي تكرّست في تسمية هؤلاء قد آلت إلى تخصيص اسم "المعاهدين" للنصارى واسم "أهل الذمّة" لليهود.

وقد كان الغالب على مواطن تجمّع "المستعربين" المدن الكبرى مثل طليطلة وقرطبة وإشبيليا، وظلّت طليطلة – عاصمةُ القوط القديمة – محتفظةً خلال أطوار السيطرة الإسلامية بدور المدينة الدينيّة المسيحيّة الكبرى، ناهيك أنّها بقيت حتّى القرن الحادي عشر مقرّ إقامة مطران نصارى الأندلس.

واستطاع النصارى الإسبان في ظلّ الحكم الإسلامي أن يحتفظوا بكنائسهم وأن يقوموا بشعائر دينهم بحريّة كما استطاعوا أن يتمسّكوا بمقتضيات استقلالهم على جميع أصعدة النشاط الاقتصادي والاجتماعي وغيره، وإن كان تحوّل مدينة قرطبة إلى عاصمة للأندلس في عهد عبد الرحمن الأوّل، وما انجرّ عنه من تعاظم حجم الجالية المسلمة بها قد اقتضى أن يتوسّع الجامع الأموي على انقاض الكنيسة المسيحيّة فسمح الأمير لنصارى قرطبة – على سبيل التعويض – بتشييد كنائس في مواضع أخرى من المدينة.

وإلى جانب النصارى كانت بالأندلس جالية يهوديّة قديمة جدًّا تُجمع المصادر التاريخيّة أو تكاد على أنّها لعبت دورًا إيجابيًا أثناء الفتح الإسلامي لإسبانيا وأنّ الفاتحين المسلمين قد اعترفوا لها بهذا الدور فحسّنوا وضعها أيّما تحسين. ذلك أنّ هذه

الجالية كانت مضطهدة من قبل الفيزيقوط ولاسيّما منذ تحالف الكنيسة والدولة ضمن مملكة طليطلة، بل إنّ إجراءات مشدّدة تمّ اتخاذها إزاءهم في أواخر القرن السّابع بلغ بعضها إلى إلزامهم إمّا بالتنصّر أو بالهجرة الجماعيّة، كما حُرّمت عليهم ممارسة التجارة مع نصارى المملكة ممّا أضرّ بهم إضرارًا. فلمّا بدأ الفتح الإسلامي كانوا أعوانًا عليه، بل إنّ بعضهم كان له فيه على ما يبدو شيء من دور تمثّل خاصّة في حماية المدن والقرى المفتوحة فيما كان الجيش الإسلامي يواصل مسيرته في فتح الجزيرة.

وقد كان الغالب على استقرار اليهود في المدن، وتمّت معاملة المسلمين لهم في إطار معاملتهم لأهل الكتاب، ممّا أسلفنا الإشارة إليه، فأسلمت منهم أقلّية ضئيلة وآل وضع الأغلبيّة إلى مكانة أهل الذمّة واحتُرمت هويّتهم الثقافيّة وعاشوا في حمى الإسلام أحرارًا في دينهم وفي شتّى شؤون حياتهم، بل إنّ الكثيرين منهم قد أحرزوا في المجتمع الأندلسي أسمى المراتب في الحياة الاقتصاديّة، والعلميّة والسياسيّة والثقافيّة على السّواء : فقد كان منهم أطبّاء كثيرون وموظّفون في شؤون المال والإدارة وكتّاب ومستشارون كما اشتغلوا في الترجمة وكانوا همزة وصل بين الثقافة العربيّة والثقافة المسيحيّة (٤).

٣ – أمّا العرب المهاجرون إلى إسبانيا أو "الداخلون" كما قيل، وهم الكتلة الثالثة من الكتل التي كوّنت المجتمع الإسباني، فلم يكن عددهم من الكثرة بحيث يمكّنهم من أن يعمّروا الفضاء الواسع جدًّا الذي شمله الفتح. فكان من حكمتهم أن اكتفوا بتوفير التأطير السياسي للمناطق المختلفة وعملوا على التعريب التدريجي للحشود الداخلة في الإسلام.

وقد كان عدد العرب الخلّص بالأندلس في القرن الثامن الميلادي قليلاً، (٥) وإن كان بعضهم ذا انتماء ديني رفيع إذ كانوا من الأنصار والتابعين، ثمّ ازداد عددهم نموًّا بمرور الزمن وتتالي الأحداث، ولاسيما لواذ فلول الأمويّين بالأندلس إبّان الثورة العبّاسيّة، وكذلك بفضل الجاذبيّة الخاصّة التي أصبحت هذه المقاطعة الإسلاميّة تمارسها على سائر المقاطعات بفضل خيراتها وميزاتها الطبيعيّة.

وقد جلب العرب الداخلون معهم عصبيّاتهم وانقساماتهم القبليّة – ممّا هو مظهر من مظاهر استفحال التعدّد وبُعد آخر من أبعاده – فاصطرع القيسيّون واليمنيون على السّلطة. واعتنى الكاتب الأندلسي الكبير ابن حزم في القرن العاشر الميلادي في كتابه "جمهرة أنساب العرب" بتركيبة أبرز التجمّعات العربيّة التي استقرّت بالأندلس.

غير أنّ هؤلاء العرب قد "تأسبنوا" إن صحّ التعبير عن طريق التزاوج مع المولّدين وتبنّي الموالي، فانطمست شيئًا فشيئًا كثير من خصوصيات عروبتهم واندمجوا في المجتمع المحلّي.

كان استقرار العرب عامّة في المدن الواقعة في السّهول على مقربة من أكثر الأراضي خصوبة [٦] ولاسيما في السّهل الأسفل الذي يعبره الوادي الكبير وعلى السّهول الساحليّة الوسطى والجنوبيّة الشرقيّة حيث لا يزال الكثير من أسماء المواضع حاملاً لآثار تعريب عميقة. وقد قطنت هذه الجهاتِ أسرٌ عريقة مكيّة الأصول ومدنيّتها مثل فروع «فهم» و«كنانة» من حول طليطلة وفروع قبليّة أخرى كـ «هذيل» و«تميم» و«قيس» بجهات أخرى أهمّها بإشبيليّة وبلنسيّة وغيرها، كما استقرّت الفروع اليمنيّة بمناطق الجنوب خاصّة، ولاسيّما بقرطبة وإشبيلية ومرسية والمريّة.

وقد كان هؤلاء إمّا مستقرّين بالمدن مشتغلين بوظائف في السياسة والإدارة والقضاء، مُوكّلين أمور إقطاعاتهم إلى مزارعين محلّيين، أو كانوا مقيمين بضيعات يقوم على خدمتها مولّدون أو بربر لهم أسهم معلومة في غلاّتها.

٤ – أمّا الشقّ الرّابع من المجموعات العرقيّة الكبرى التي أسهمت في تعمير الأندلس وكانت من مكوّنات المجتمع الأندلسي فهم البربر. وقد كان لهؤلاء دور هامّ جدًا في فتح الأندلس، لعلّه أعظم، في البداية على الأقلّ، من الدور الذي كان للعرب الخلّص.

وقد اختلط البربر، دمويًا على التراب الأندلسي بالمولدين وبالعرب وامتزجوا بهم عن طريق المصاهرة والولاء أيضًا، وكانت لهم إلى الأندلس هجرات متتالية بعضها إرادي

وبعضها حتّمته ظروف التهجير الخاصّة المرتبطة باحتياجات الحكّام ومقتضيات السياسة والجيش سواء قبل الخلافة الأمويّة أو في عهد ملوك الطوائف، وكانت أكبر هجراتهم خلال النصف الثاني من القرن العاشر [٧] لتلبية حاجة أمير قرطبة المنصور بن أبي عامر.

وقد حمل البربر، كما حمل العرب على ما رأينا، عصبيّاتهم ومشاحناتهم القبليّة إلى الأندلس أيضًا، ولاسيما بربر زناتة وبربر صنهاجة. وفي "جمهرة" ابن حزم و"تاريخ" ابن خلدون تفصيل للفروع القبليّة البربريّة التي استقرّت بالأندلس، ومن أهمّها «مغيلة ومصمودة وكتامة وولهازة».

وكان استقرار البربر غالبًا في المناطق الجبليّة وذلك لأسباب عديدة منها ما كانوا مضطرّين إليه بحكم أستيلاء العرب على مناطق السهول الخصبة، ومنها ما كانوا فيه مخيَّرين وله محبّذين وذلك لتعوّدهم الاستقرار بالمرتفعات والمناطق الجبليّة، وكان جلّ نشاطهم تربية الحيوان وأشغال الزراعة، زراعة الأشجار المثمرة خاصّة، وأغلب سكناهم مرتفعات الشمال والشمال الشرقي وسائر المرتفعات.

وقد ظلّ البربر – بالرّغم من تعرّبهم التدريجي لغويًا واجتماعيًا – محتفظين بالكثير من السمات المميّزة لهم ومن ملامح خصوصيتهم العرقيّة. ولا تزال عديد الملامح البربريّة وخصائص الطابع البربري ظاهرة إلى اليوم بإسبانيا وجنوب البرتغال على الكثير من مظاهر الحياة الريفيّة وأنشطة الفلاحة والرّعي.

وهكذا لم يكد يمضي وقت طويل على فتح إسبانيا حتّى كان العرب والبربر والمسلمون الجدد من الإسبان، عدا الأقليّة اليهوديّة وغيرها، يتقاسمون المجال الفسيح الذي دخل تحت ظلّ الإسلام. وأصبحت المدن تؤوي ضمن سكّانها، فضلاً عن الأرستقراطيّة العربيّة ومن يحيط بها من المولّدين، الجاليات المسيحيّة الكبرى واليهود الإسبان، عدا جماعات من البربر أقلّ شأنًا من حيث العدد : وهو ما يصبح معه من

السهل تصوّر التنوّع العرقي والديني الذي تميّزت به الأندلس في عصرها الوسيط والذي أكسبها منذ ذلك التاريخ ملامحها الطريفة مثلما جعلها مجتمعًا قادرًا على توفير أفضل شروط التعايش ومناخاته، منذورًا في الوقت نفسه لشتّى صنوف التصدّع والفرقة.

مقولة التعايش :

أوضح ليفي بروفو نصال (Lévy - Proverçal) أنّ العرب لمّا فتحوا إسبانيا لم يكن في نيّتهم أن يفرضوا الدين الإسلامي فرضًا على الشعوب التي أخضعوها، وذلك لأنّها لم تكن في نظرهم "جاهليّة" وإنّما كانت معدودة من أهل الكتاب، ومن ثمّ فقد كان من حقّ سكّان الجزيرة أن يعاملوا معاملة حسنة. وقد مكّن ذلك نصارى الإسبان وكذلك يهود المدن الفيزيقوطيّة من الحفاظ على دينهم وأداء شعائرهم في حريّة واطمئنان في ظلّ السيطرة الإسلاميّة على البلد، واعتبروا "أهل ذمّة" على مقتضى موقف الإسلام من معتنقي سائر الديانات السماويّة، وهو موقف هيكلي واستراتيجي راسخ قائم على مبدأ نظري هو مبدأ التسامح وعلى مبدأ عملي هو إغراء الأمم والشعوب بالمسالمة وكسب رضاها للدخول في طاعة الإسلام والمسلمين.

في هذا الإطار عومل أهل الذمّة، الذين دانوا للإسلام بالطاعة وارتبطوا بالحكم العربي، معاملة خاصّة كان أساسها اتّفاقيات ومعاهدات تنظيم الجزية يؤدونها مقابل اضطلاع المسلمين بالدفاع عنهم والإبقاء على أوضاعهم القديمة وحفظ دينهم وصيانة حرمة أنفسهم وأموالهم ومنحهم قدرًا كبيرًا من الحرّيات المدنيّة والاجتماعية.

كما تمّ تطبيق مبادئ اقتصاديّة معيّنة نابعة من تقاليد الإسلام تتعلّق بالملكيّة والخراج [٨]. والمستند إليه في هذا بالنسبة إلى معاملة الفاتحين للمجتمع المحلّي هو معاهدة الفتح الأولى التي ابرمت بين عبد العزيز بن موسى بن نصير والأمير القوطي تدمير(Théodemir) وهي أنموذج للمعاهدات التي عقدها الفاتحون المسلمون إبّان انتشارهم في الأمصار الجديدة، وهذا نصّها :

"بسم اللّه الرحمن الرحيم" هذا كتاب من عبد العزيز بن موسى لتدمير بن غندريس إذ نزل على الصلح انّ له عهد اللّه وميثاقه وما بعث به أنبياءه ورسله وأن له ذمة اللّه عزّ وجلّ وذمة محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم ألا يُقدَّم له ولا يُؤخَّر لأحد من أصحابه بسوء وأن لا يُسبَوْن ولا يُفرَّق بينهم وبين نسائهم وأولادهم ولا يُقتلون ولا تُحرق كنائسهم ولا يُكرهون على دينهم وأنّ (...) على أصحابه غرم الجزية...إلخ.

هذه المعاهدة توضّح منزلة أهل الذمّة، أي الرّاغبين في البقاء على دينهم، وتحدّد حقوقهم وواجباتهم. أمّا القابلون، من أهل الكتاب ومن غيرهم، اعتناق الإسلام فقد تمكّنوا، من أوّل وهلة، من التمتّع بحقوق المسلم الشخصيّة – حرًّا كان أو عبدًا – بجميع ما كانت مكانة المسلم تخوّله له.

وقد نتج عن هذا أنّ عددًا كبيرًا من الإسبان ممّن كان نظام الحكم الفيزيقوطي قد أفقرهم أو سلبهم حرّياتهم اعتنق الإسلام دون تردّد وفي كنف الحريّة التامّة في الغالب الأعمّ (٩) وذلك لما وجدوه في اعتناقه من مزايا معنويّة وماديّة.

ذلك أنّ الفيزيقوط – وهم غزاة أجانب أيضًا – قد حكموا إسبانيا قبل العرب بيد من حديد وعاملوا سكّانها معاملة مجحفة قاهرة كانت من العوامل الداخليّة المساعدة على فتح العرب المسلمين للأندلس واستقرارهم بها الاستقرار الذي نعلم.

وقد شكّل القرن الثامن الميلادي الإطار التاريخي الواسع لهجرات الجماعات العرقيّة المختلفة التي انضوت تحت راية الإسلام وحملت رسالته إلى الأندلس تلبية لنداء العقيدة وسعيًا إلى حياة أفضل. ونتج عن هذا أن أخذت ملامح المجتمع الجديد ذي العناصر المتعدّدة في التشكّل عبر ما قد يصحّ أن نسمّيه "تأسبن" الأعراق الدخيلة. وكانت أولى عوامله مرتبطة بالاقتران – عن طريق الزواج والتسرّي – بالنساء في مختلف الاتجاهات ممّا بدأ يغيّر من ملامح المجتمع الأندلسي. ثمّ تزايد عدد الهجرات وعدد المهاجرين إلى الحدّ الذي غيّر خارطة السكن في هذا القطر تغييرًا وأكسبها ملامح فريدة.

تأسين البربر:

أسهم في إغراء البربر بالهجرة إلى الأندلس قربُ ما بينها وبين شمال المغرب الأقصى والأمل في أن يجدوا في أرض العدوة الأخرى للبحر المتوسّط ظروفًا أطيب للعيش في وسط طبيعي لا يختلف كثيرًا عن الوسط الذي تعوّدوا أن يتقلّبوا فيه، وشجّعتهم على ذلك المسحة المقدّسة الحافة بهذه الهجرة وآفاق الحريّة والمساواة التي فتحها لهم الإسلام، وشكّلوا، مع المولّدين، غالبية المجتمع المسلم بالأندلس.

وقد تمّ تطبّع البربر بخصائص الحياة الأندلسيّة بسرعة مذهلة [١٠] واندمجوا في الوسط الاجتماعي الرّيفي خاصّة إلى حدّ جعلهم ينسون، بعد بضعة أجيال، لغتهم الأصليّة التي كانت تسمّى في الأندلس "اللّسان الغربي" ويستعيضون عنها بسهولة باللّغة العربيّة، وفي الوقت نفسه باللّغة الرّوْمانيّة (La Langue Romane)، وما كاد القرن التاسع ينقضي حتى انعدم استخدام البربريّة أو كاد في الأندلس : وهو أمر تؤكّده كلّ المؤشّرات، ومن بينها انعدام أسماء مواضع بربريّة.

وفي عهد الدولة العامريّة تمّ تهجير موجة جديدة من بربر زناتة وصنهاجة وبني زيري وغيرهم من بربر إفريقيّة لدعم الجيش فتعايشت بعاصمة الأندلس لزمن مّا ثلاث لغات شكّلت مزيجًا طريفًا هي الرّوْمانيّة والعربيّة والبربريّة وتواجدت خلال القرن الحادي عشر ببعض البلاطات الأميريّة وخاصّة بغرناطة وإشبيلية وقرطبة وبلنسيّة.

بل إنّ منطقة شمال المغرب الأقصى، وقد أمدّت الأندلس، على الأقلّ حتى عصر الخلافة، بأغلبيّة سكّانها من البربر، قد امّحى الكثير من خصائصها البربريّة واكتست بسمات أندلسيّة كثيرة خلال العصر الوسيط، وتبنّت في مدنها وقراها لهجة عربيّة خاصّة قريبة من العربيّة التي كانت مستخدمة أيّامها بالأندلس، في حين ظلّت منطقة الرّيف القريبة من سباسب وهران، مسارح البدو، محتفظة تمامًا بلغتها البربريّة، علمًا بأنّ الهجرة البربريّة إلى الأندلس لم تكن هجرة بدويّة وإنّما اقتصرت، في الغالب الأعمّ، على سكّان

الجبال الذين ما أن عبروا البحر إلى الضفة الأخرى حتّى استأنفوا أشغالهم القديمة المتوارثة فيهم ولاسيما اشغال الفلح كزراعة الخضر والقيام على الزيتون والأشجار المثمرة وتربية البقر والماعز وصناعة الفحم[11]، وغالبًا ما شكّلوا طبقة شغيلة ريفيّة لا تختلف كثيرًا عن الطبقة الريفيّة الأصليّة المسلمة أو المستعرية بالمجتمع الأندلسي، وانطمست خصوصياتهم الأصليّة أو كادت، فذابوا شيئًا فشيئًا في الجماعة الكبرى التي نشأت تدريجيًا لمسلمي الأندلس.

ومثلما اختلط البربر المهاجرون بالمجتمع الرّيفي امتزجوا كذلك بالمجتمع الحضري في جلّ المدن الأمويّة الأندلسيّة وخاصّة في قرطبة، ومارسوا بها، في الغالب، مهنًا متواضعة. ولكنّ البعض منهم نبغوا في مجالات أهمّها علوم الدين فأصبحوا فقهاء بارزين ومن هؤلاء يحيى بن يحيى الليثي، وقد قام بدور هامّ في عهد الحكم الأول في إدخال الفقه المالكي ونشر المالكيّة بالأندلس، ومن هؤلاء أيضًا القاضي المنذر بن سعيد البلّوطي في عهد الخليفة الناصر. وكان للبعض الآخر مكان في الإدارة البلاطيّة وفي أرفع الرتب العسكريّة، بل إنّ بعضهم قد بلغ مرتبة الوزارة.

يضاف إلى هؤلاء عدد كبير من ذوي الأصول البربريّة الذين اندمجوا بالطبقات العليا للمجتمع الأندلسي بفضل الرّوابط التي ارتبطوا بها معه حتى أضحوا من أعيانه واتّخذوا لهم ألقابًا وكنًى عربيّة لتمويه هويّتهم القديمة واندمجوا في المجتمع الجديد حتّى تكتّلوا، مع مواطنيهم من ذوي الأصول العربيّة والإيبيريّة فيما بعد ضدّ البربر الجدد الذين انتدبهم بنو عامر في النصف الثامن من القرن العاشر إبّان الشغب الذي عقب سقوط خلافة قرطبة.

تأسين العرب :

أحال ليفي بروفنصال [12] على وثيقة مخطوطة محفوظة بالمكتبة الشريفيّة بالرّباط لمؤلّف مجهول من القرن الخامس عشر تتضمّن معلومات مفيدة عن المكوّنات العرقيّة

للمجتمع الأندلسي وعن الأنشطة المهنيّة في الزراعة والصناعات اليدويّة لمختلف الجماعات الإسلاميّة في أواخر الخلافة. وقد صنّف صاحب هذا الأثر هذه الجماعات إلى أربعة "أجناس" هي العرب ومواليهم، والبربر، والإسبان المسلمين، واليهود. ونسب إلى العرب سكنى المدن خاصّة وتعاطي أهمّ الوظائف المتعلّقة بالسياسة والقضاء وأبرز الأنشطة في التجارة وتثمير غلاّت الأرض.

وقد آلت أمور الصّراع بين الفروع القبليّة الكبرى التي كانت حيّة في عصر الولاة ثمّ في عصر الإمارة الأمويّة إلى الفتور والاضمحلال التامّ، وخضد حكم عبد الرّحمن الثالث شوكة السّادة من ذوي النّسب العربي العريق الذين طالما حملهم شرفهم وغناهم على شيء من التعالي فآل أمر جميع العرب إلى الاندماج في الوضع الاجتماعي العامّ واختلطوا دمويّاً بالمكوّنات السفلى للمجتمع المحلّي عن طريق الزواج بحيث أمكن أن نعتبر أنّه بدءًا من القرن العاشر الميلادي فقد العرب، الذين طالما أظهروا الحفاظ على أصولهم القيسيّة أو اليمنيّة، سواء بالنّسب أو بالولاء، والذين ادّعوا لمواليهم من ذوي الأصول البربريّة أو الإسبانيّة أنسابًا عربيّة، صفاء دمائهم تمامًا وامتزجوا بالأوروبيّين والأفارقة.

بل إنّ المنصور بن أبي عامر قد وضع حدًّا لمسألة التفوّق العرقي العربي والامتيازات التي كانت مقترنة بها وعيًا منه بالخطر الذي ما انفكّت تمثّله بالنّسبة إلى حكمه بأن سوّى بين العرب ومواليهم وبين سائر الأندلسيّين، في كلّ ما له صلة بخدمة الدولة، وألغى نهائيًا النظام المتقادم للجند العربي وأزال امتيازاته، وهو إصلاح جذري ليست لنا، مع الأسف، معلومات كافية عن ردود الفعل التي قد يكون أثارها.

ولكنْ ما انفكّت أن حلّت محلّ العصبيّة العربيّة التي طالما عاشت الأندلس على وقعها عصبيّةٌ من نوع آخر غير مؤسّسة على مقوّم جنسي وإنّما على ما يشبه المقوّم "القومي" إن صحّ القول هي العصبيّة "الأندلسيّة" الناجمة عن تلاحم اجتماعي بين المكوّنات القديمة في مواجهة عناصر عرقيّة جديدة دخلت الجزيرة بأخرى وهي عناصر السودان ومرتزقة

البربر. وعندما تجزّأت الخلافة وبرزت مظاهر الفرقة والتمزّق التي تواصلت حوالي القرن من الزمان على عهد الطوائف لم تظهر طائفة واحدة تحمل شعار العروبة في حين ظهرت طوائف إسبانيّة وبربريّة وسودانيّة.

تعرّب السودان والصقالبة :

احتضنت الأندلس وخصوصًا مدينة قرطبة، في القرن العاشر عنصرين اجتماعيين غريبين أقلّ عددًا من العرب والبربر ولكنّهما يمثّلان طرفيْ نقيض من حيث العرق واللّون، هذان العنصران هما السود الذين جيء بهم من "بلاد السّودان" والعلوج الصقالبة، وهم في الأصل عبيد أو مرتزقة في الجيش. وقد فُتحت أمام الشقّ الثاني منهم خاصّة، أي الصقالبة، فرص العتق، بل فرص الزواج والنّسل بالنّسبة إلى غير الخصيان منهم.

وثمّة نقص في معلوماتنا حول السود الذين ألقت بهم ظروف العبوديّة في المجتمع الأندلسي، فغاية ما هنالك أنهم كانوا يسمّون "عبيدًا" أو "سودانًا" نسبة إلى البلد الذي يشكّل مأتاهم الأساسي. وقد كان للأمراء الأمويّين في جميع الفترات حرس شخصي كثير العدد حسن التدريب والتجهيز، وخاصّة في عهد الحَكم الثاني، يُتّخذ للمواكب الكبرى واحتياجات الأمن البلاطي. وكان البعض منهم خيّالة والبعض رجّالة. ثمّ ضاعف المنصور بن أبي عامر عدد هذه الحامية بانتداب سودانيّين جددًا لقدرتهم على الاحتمال ولخصالهم في الخدمة، وكانوا يصاحبونه في جميع تنقّلاته ويشكّلون مظهرًا من مظاهر أبّهة الملك.

ويبدو أنّ عدد الإماء، أي الجواري السود، كان أكبر في المدن من عدد العبدان، وكنّ مشتهرات بخصال خاصّة في الأعمال المنزليّة ومرغوبًا فيهنّ للتسرّي حتى من قبل أعيان المجتمع وأثريائه، ولم يكن اللّون حائلاً دون استلطافهنّ والميل إليهنّ.

أمّا الصقالبة فقد ارتقى الكثير منهم إلى مراتب رفيعة في الإدارة وتدبير الملك، وأبدى الكثير منهم نباهة خاصّة في ذلك، وكانت لهم خصال عسكريّة وسياسيّة مرموقة.

فقد برز ضبّاط كبار منهم عرفوا بالولاء للنظام الأموي وأدّوا إلى أسيادهم خدمات جليلة ومحّضوهم النصح في مسائل هامّة ذات علاقة بشؤون الحكم. غير أنّ هؤلاء يبدو أنّهم، بحكم علاقتهم بالسلطة ومكانتهم من أهلها، لم يختلطوا بسائر الفئات الاجتماعيّة إلاّ قليلاً واحتفظوا بنوع من "الرّابطة الأوروبيّة" الخاصّة بالرّغم من إسلامهم وتأقلمهم الكامل مع الوسط الاجتماعي الذي استطاعوا أن يهيّئوا لأنفسهم فيه مكانة مرموقة، وهو ما قد يفسّر أنهم شكّلوا – على إثر سقوط الخلافة – "طائفة" على غرار سائر الطوائف وتجمّعوا في الناحية الشرقيّة من الجزيرة.

غير أنّ الأمور قد أفضت بهم فيما بعد إلى الذوبان في باقي المجتمع الأندلسي، وأسهموا، بحضورهم وبالدور الاجتماعي الهامّ الذي ما انفكّوا يضطلعون به خلال القرنين العاشر والحادي عشر، في منح المجتمع الأندلسي طابعه المخصوص الذي ميّزه عن سائر المجتمعات الإسلاميّة.

والملاحظ أنّ لفظ "الصقالبة" اسم عامّ لم تكن دلالته مقصورة على الرّجال من ذوي الأصول الأروبيّة البعيدة، الجرمانيّة والسكندينافيّة والسلافيّة، وإنّما كان يشمل الفرنجة وغيرهم من أصيلي البلاد المتاخمة للأندلس. وكان من بينهم نساء كثيرات كنّ محلّ رغبة خاصّة في قرطبة لبياضهنّ وشقرتهن. وقد كان أمراء بني أميّة ينتقون أفضل جواريهم من بين هؤلاء الحسناوات الشقراوات، وكنّ يجدن لديهم حظوة خاصّة، وكانت اللواتي ينجبن منهنّ يرتفعن إلى مصافّ الأميرات والسيّدات المرموقات حتى أنّه أضحى للكثيرات منهنّ خطرهنّ ولعبن أدوارًا حاسمة في شؤون القصور والبلاطات.

غير أنّ الجواري الإفرنجيّات لم يوجدن في حريم الأمراء فقط، وإنّما وجدن أيضًا في بيوت الخاصّة والوجهاء والأثرياء في المدن الكبرى، وكنّ عاليات القدر رفيعات القيمة. وقد اكتسب الكثير منهنّ علمًا وثقافة وأثّرن، بما كان لهنّ من مكانة وذكاء ورقّة وأسهمن – زوجات وأمهات – في إكساب المجتمع الأندلسي خصوصيته وفي تحسين وضع المرأة به إلى حدّ كبير.

تعرّب الإسبان :

اضطلع الإسبان المسالمة أو المولّدين، بمستوياتهم ومكوّناتهم المختلفة من الذين أسلموا صلحًا والذين أسلموا عنوةً، بدور فعّال في حياة المجتمع الإسباني، لاسيما وقد كانوا أكثر الفصائل عددًا وأرسخها في الجزيرة قدمًا. وسلك الحكّام العرب إزاءهم، كما سلكوا إزاء المستعربين من سكّان الأندلس، سياسة حكيمة تمثّلت في إبقائهم حيثما كانوا وفي إقرارهم على الأعمال والنشاطات التي كانوا قائمين عليها، سواء في الزراعة أو في الصناعات اليدويّة والأشغال البحريّة أو في غيرها من الأعمال، ووفروا لهم فرصًا للارتزاق والعيش حسّنت أوضاعهم أيّما تحسين مقارنة بما كانوا فيه في ظلّ سابقيهم من ملوك القوط. كما ربطوا ربطًا حكيمًا أيضًا بين الدخول في الإسلام وإحراز المزيد من المكاسب والامتيازات... فأتى كلّ هذا أكله بأن هيّأ للحكم الأموي رعيّة ضخمة العدد أظهرت في كثير من المناسبات العصبيبة ولاءها لهم وانصياعها لأمرهم وتفانيها في الالتفاف حولهم والدفاع عنهم وحماية ملكهم سواء من أطماع بني جلدتهم من العرب أو من انتفاضات البربر، بل إنّها قد دفعت عنهم مخاطر المستعربين وهجمات الإمارات النصرانيّة من الشمال.

ولئن سطع نجم الأندلس بدءًا من القرن الحادي عشر بالخصوص في مجال الأدب والفقه والفكر فإنّ الفضل الأكبر في نهضتها هذه يرجع إلى عمق مجتمعها المولّد واتساع قاعدته. وليست شخصيّة الأديب والمفكر ابن حزم القرطبي، إلاّ مثالاً من أمثلة كثيرة جدًا عن المكانة التي ترقّى إليها المسلمون الجدد في عصر الخلافة في هذا المجال.

وقد تشكّل ضرب من ضروب "العصبيّة الفكريّة" في المجتمع الأندلسي وظهرت منافرات بين أهل المشرق وأهل الأندلس في ميدان الإبداع الأدبي والفكري ممّا يُفهم في ضوئه تأليف أبي عامر بن غرسيّة في القرن الحادي عشر "رسالته" الشهيرة.

كما يعود الفضل لهؤلاء المولّدين أيضًا ولبعض المستعربين في ضبط مستوى من مستويات اللّغة الرّوْمانيّة المتحدّرة من اللاّتينيّة سُمّي "الأعجميّة" وفي كتابتها بالأحرف العربيّة وإثرائها بكثير من المفردات العربيّة، وأغنَوا اللّغة العربيّة في الوقت نفسه بكثير من الألفاظ الأعجميّة، ممّا يُعدّ أقوى دليل على تواجد اللسانيْن وتعايشهما.

كما أنّ كثيرًا من المولّدين من ذوي الأصول الإيبيريّة أو القوطيّة قد ترجموا ألقابهم وكناهم إلى العربيّة أو عرّبوها : (من هؤلاء بنو انجلينو وبنو سافاريكو بإشبيلية وبنوقومس وبنو كارلمان وبنومارتين وبنوغرسيّة... وقد ظهرت موجة لترجمة أسماء الأشخاص إلى العربيّة (مثل فيليكس الذي عُرّب بسعيد وفيكتور الذي عُرّب بزاهر) ولتعريب الأسماء ذات الأصل النصراني أو اليهودي (= Jésus عيسى – = Moïse موسى – = Aron هارون...) وعلى العكس من هذا ألحقت كثير من الأسر ذات الأصل العربي أو البربري بألقابها وكثير من الأفراد بأسمائهم الزّائدة الإسبانية (وُنْ) بحيث أصبح حفص حفصون وغالب غلبون وعبد اللّه عبدون والأزرق زرقون وخالد خلدون وفضل فضلون... إلخ.

مقولة الوحدة :

لعلّ العامل المهمّ الذي كان محدّدًا لاندماج مختلف المكوّنات العرقيّة تدريجيًا في مجتمع موحّد هو تعلّقها بعقيدة مشتركة وهي عقيدة الإسلام أو خضوعها لمقتضياتها بشكل من الأشكال، لا لأنّ هذه العقيدة تسوّي بين الجميع في الحقوق والواجبات فحسب، بل لأنّ الإسلام يفرض على معتنقيه، فضلاً عن المقتضيات الأخلاقيّة، مراعاة قواعد سلوكيّة دقيقة مطلوبة في كلّ فرد، ولأنّ هذه القواعد تنظّم شتّى مظاهر الحياة العامّة والخاصّة وتضبط مكانة الأفراد وعلاقاتهم الاجتماعيّة، كما تمنح السّلطة القائمة نفوذًا على تسيير شؤون الحياة الماديّة والرّوحيّة لرعيّتها مطلقًا من غير تمييز ذي صلة بالأصل أو بالمكانة الإجتماعيّة (١٢).

وقد كان لا بدّ، لترسيخ العقيدة المشتركة ولجمع كلمة الغالبيّة العظمى من مسلمي الأندلس من حولها ورصّ صفوف هذا الخليط الاجتماعي المتنوّع المكوّنات والأصول، من بناء علاقات وعقد تحالفات تمّ أهمّها عن طريق المصاهرة وتمازج الدماء وعن طريق الاشتراك في المنافع الماديّة، وجرت بنسق سريع نسبيًا وتشكّلت ملامحها جيلاً بعد جيل على هيئةٍ ربّما كانت أوضح في المدن منها في الأرياف.

وإنّ العناصر التي ضمّتها إسبانيا الإسلاميّة قد تنوّعت بحكم تنوّع أصولها البشريّة وعقائدها وثقافاتها "وكان من طبيعة الأشياء أن تتّصل هذه العناصر بعضها ببعض، سواء بالمصاهرة أو بالعشرة والمجاورة، وأن يأخذ كلّ منها عن الآخر ويعطيه، ممّا كان له أثره في طبيعة الحضارة الأندلسيّة، بحيث كانت أشبه ببوتقة انصهرت فيها عقليات شتّى وثمرات ثقافات متباينة" (١٤).

وقد تمّ هذا للمجتمع الأندلسي وتوفر له إلى حدّ أنّه ما أن بلغ حوالي منتصف القرن العاشر الميلادي حتى تحقّق، بفضل السلم السياسيّة التي أرسى دعائمها عبد الرّحمن الثالث وقضائه نهائيًا على أسباب الفرقة والخلاف التي كانت تهدّد وحدة الأندلس الدّاخليّة ولحمتها، تمازج جميع عناصر الجماعة المسلمة، وبرزت دلائل ذلك في ظهور توازن اجتماعي لا زيف فيه (١٥) سوف يُكتب له أن يُعمَّر أمدًا من الزمان.

وإنّ هيمنة الموروث الأصلي للجزيرة وتأثير المكوّنات السفليّة للإطار الاجتماعي الإسباني في مجموع رعايا الإمارة الأمويّة قد أمكنه أيضًا أن يطبع المجتمع الأندلسي بذلك الطابع الخاصّ الذي لفت أنظار زوّار الأندلس من أهل القيروان وأهل بغداد وغيرهم من الذين وفدوا عليها ولاحظوا أحوالها، فقد أحسّ هؤلاء الوافدون بشيء من "الغربة" في هذا المجتمع وعبّروا عن ذلك بأشكال صريحة : ذلك أنّهم لاحظوا أنّ هذه البيئة قد حفظت للعروبة مكانها وأولتها المنزلة العليا، وحافظت على عناصر الثقافة الشرقيّة بصورة لا طاعن عليها، واحتلّت فيها لغة القرآن المقام الأرفع مهيمنة بذلك على كلّ اللهجات المحليّة...

ولكنّهم لم يملكوا أنفسهم من استغراب أن يروا مجتمعًا مزيجًا يبعث مظهره العامّ على التعجّب من رؤية عناصر بعضها أسمر وبعضها أشقر وبعضها أبيض وبعضها أسود تتماسّ بالمرافق ويخالط بعضها بعضًا في الأنهج والدكاكين والأسواق والمساجد والمجالس والمنتديات والساحات، وتتلاغى بالرّوْمانيّة حينًا وبالعربيّة أحيانًا وتعيش في انسجام والتحام لا يكاد يعكّر صفوَه مكدّر، جنبًا إلى جنب مع أهل الذمّة من يهود ونصارى قد قبلوا هم أيضًا النظام القائم وعاشوا في ظلّه وخدموه ودانوا له بالولاء [١٦].

لقد بدا هذا المجتمع غريبًا عمّا تعوّد هؤلاء الزّائرون والرحّالة القادمون من بيئات إسلاميّة أخرى إلى حدّ أنّهم أخذوا عليه – بغير حقّ في الغالب – ضعف الوازع الديني وتراخي عرى الوحدة العقديّة وأطلقوا عليه أحكامًا ووقفوا منه مواقف كانت لأهله حافزًا قويًا حفزهم على أن ينشأ بينهم شعور خاصّ يكاد يلامس "الوعي القومي" في مفاهيمنا الحديثة، وعلى أن تتدعّم لحمتهم وتلتقي أهواؤهم وأذواقهم ويتعلّقوا ببيئتهم المحليّة تعلّقًا يقارب الانغلاق أحيانًا... وهي ظاهرة ازدادت بروزًا بفعل العزلة السياسيّة للإمارة الأمويّة بالأندلس إزاء الدولة العبّاسيّة وتهديداتها ثمّ إزاء الدولة الفاطميّة.

وبهذا اكتسب المجتمع الأندلسي وعيًا بشخصيته الخاصة "وأصبح يمثّل نمطًا نوعيًا من المجتمعات بالرّغم من أنّ أواصر متينة كانت تشدّه إلى المشرق وإلى المغرب، ونما لدى أفراده تعلّق بهذا الموطن وشغف به وتمسّك بأرضه وهوائه لم يفارقه حتى عندما أقعدته الظروف فيما بعد عن الحفاظ عليه ضدّ أطماع الموحّدين والمرابطين، ثمّ عند عجزه عن حمايته أثناء حروب الاسترداد النصرانيّة.

وقد رأى أمريكو كاستر (Americo Castro)صاحب كتاب «إسبانيا عبر تاريخها» أنّ الشخصيّة الإسبانيّة تكوّنت عبر العصور في تعايشها وتداخلها مع العرب واليهود، وذهب هذا المؤرّخ إلى أنّ الكثير من القيم والمميّزات الوطنيّة يمكن تفسيرها من خلال تاريخ الشخصيّة الإسبانيّة المعقّد والمتعدّد الوجوه، وذهب إلى أنّ التعايش المتين بين العرب

والنصارى خاصّة قد أفرز فئات مزدوجة الثقافة مثل "المستعربين" – وهم النصارى الذين عاشوا في كنف العرب – و"المدجّنين" – وهم العرب الذين عاشوا في كنف النصارى [١٧].

ولقد ولّد التهجين العرقي والثقافي في الأندلس – لاسيما خلال القرنين العاشر والحادي عشر – مجتمعًا لا غربيّاً ولا شرقيّاً أو شرقيّاً/غربيّا معًا تحقّقت له وحدة من نوع خاصّ اتّخذت لها أوجهًا تجلّت في الاختيارات الذوقيّة وأنماط العيش والسلوك ومظاهر التأنّق في العمارة واللباس والزينة والغذاء والفنّ والأدب أقربها إلى مشاغلنا الموشّحات والأدب الألخميادو والمالوف والفلامينكو...

ولهذا فقد بدت الأندلس، بحكم تطرّفها عن العالم العربي الإسلامي وخصائص مناخها الطبيعي والاجتماعي، مقاطعة طريفة بالنّسبة إلى عموم ذلك العالم، سواء في أشكال حياتها السياسيّة أو في مظاهر مثلها الأعلى الحضاري والثقافي : فعلى مدى ما بين القرن الثامن والخامس عشر لم تكن العربيّة هي اللّغة الوحيدة المستخدمة فيها، وإنّما كانت عناصر كثيرة من سكّانها تتكلّم أيضًا اللّهجات الرّوْمانيّة المتحدّرة من اللاّتينيّة والمتأثّرة بالإيبيريّة والعربيّة.

«على أنّ تحقّق الاستقلال السياسي لم يكن بكافٍ بالنّسبة إلى الأندلسيّين، وظهر ميل واضح لدى الدولة والشعب معًا إلى التوحّد في مذهب ديني محدّد هو مذهب الإمام مالك رضي الله عنه (ت ١٧٩). هذا التوحّد كان قمينًا بأن يجعل الأندلسيّين متميّزين إزاء إخوانهم المشارقة، ويكفل لهم وحدة داخليّة في جزيرة تميل إلى التعدّد» [١٨] هذا ممّا جمع مسلمي الأندلس خاصّة، وقد كانوا متعدّدي الأعراق كما أسلفنا. أمّا ما جمعهم بغيرهم من سائر الديانات فهو ما سمّاه بعض الباحثين «الشخصيّة الأندلسيّة» وهي ظاهرة موحّدة يتّضح البعض من ملامحها في ما سبق أن ألمعنا إليه من موقفهم من بربر العُدوة الذين استقدمهم المنصور بن أبي عامر ليعتزّ بهم، «فقد نفر منهم أهل الأندلس، حتى الذين كانوا ينحدرون من أصول بربريّة، وكانوا ينظرون إليهم على أنهم قوم غرباء غير متحضّرين» [١٩].

كما يتضح من ملامح هذه الشخصيّة مبدأ آخر عظيم الشأن في كلّ العصور هو مبدأ التسامح. وقد كان الإحساس بالأندلسيّة الممتزج بالتسامح يدفع المسلمين الأندلسيّين إلى أن ينظروا إلى النصارى الإسبان "على أنّهم لا يختلفون عنهم إلاّ في ولائهم السياسي. ففي غير أوقات الحرب كانت تجري علاقات عاديّة بين الفريقين... ولم يكن الأندلسي القادم من دار الإسلام يجد غضاضة من المقام بدار الحرب، وكذا كانت حال قرينه النصراني القادم من هذه الدار إلى دار الإسلام" [٢٠]...

وقد امتدّت روح التسامح هذه من الأندلس إلى إسبانيا النصرانيّة، وهو ما نلاحظه في معاملة النصارى للمسلمين الذين خضعوا لهم بعد سقوط الكثير من القواعد الإسلاميّة، وهو أمر أفضى إلى دخول طوائف كثيرة من المسلمين في طاعة الملوك النصارى... وقد عومل هؤلاء من طرف حكّامهم الجدد معاملة كانت في جملتها طيّبة : كان هذا قبل أن تطغى روح التعصّب وممارسات الاضطهاد التي غذتها الرّوح الصليبيّة والتطهير الدّيني الذي شمل المسلمين واليهود على حدّ السّواء والذي احتدّ بالخصوص في أخريات القرن الخامس عشر على ما هو معلوم.

وقد أقرّ كثير من الباحثين الغربيّين اليوم في حضارة إسبانيا الوسيطة [٢١] بأنّها كانت في العهد الإسلامي معجزة حضاريّة وثقافيّة في القرون الوسطى، وأنّ الإسلام قد حقق لها وحدة لم يفرضها عليها وإنّما استنبطها من خصائص أوضاعها الجغرافيّة والتاريخيّة والديمغرافيّة والاقتصادية والثقافية، وصاغها صياغة جديدة منحتها لحمة فريدة قوامها مفرد بصيغة الجمع.

ولئن كان للعنصر العربي الإسلامي دور تأطير هذه الوحدة فإنّ سائر العناصر المتعايشة في مجتمع هذه الفترة قد اضطلع فيها كلّ منها بدور حاسم، ونشأ من مختلف الرّوافد مزيج حضاري ظهر فيه من تقارب العناصر وتداخلها وتلاقحها وإخصاب بعضها لبعض تآليف اجتماعي قائم في مجتمعات ذلك الزمان برأسه، واتّحاد في سمات عامّة لا مثيل لها في تاريخنا الحديث والمعاصر.

وقد برز مجال هذه الخصائص في السّلوك الاجتماعي عامّة، وفي السلوك الدّيني والنّزعات الثقافيّة خاصّة : ذلك أنّ المسألة الدينيّة لئن كانت من عوامل الوحدة ومن عوامل الفرقة في الآن نفسه، فقد اضطلعت بوظيفة الدرس الجماعي الذي تعلّم في نطاقه كلّ شقّ – عن طريق العنف حينًا وعن طريق اللطف حينًا – كيف يحترم غيره فيما يخصّه، وتُبودلت فيه الأدوار عديد المرّات تبادلاً مكّن مختلف الفئات من إدراك النّسبيّات، وأدخل في وعي الجميع ضرورة احترام ما هو مطلق في الوضع الإنساني.

فقد كان من عبقريّة هذا المجتمع أن اكتسب البعض ممّن سيصبحون فيه من كبار رجال الدين المسيحي جزءًا هامًا من عناصر تكوينهم الثقافي في مدارس عربيّة (البابا سيلفاستر الثاني مثلاً) ووجدت مدارس كان يؤمّها المسلمون والنصارى واليهود معًا، وأساتذة كان الواحد منهم "يقرئ الأمم بألسنتهم فنونهم التي يرغبون في تعلّمها"(٢٢)، وطوّع فيه اليهود السفرديّون لغة التوراة وجعلوها تتأقلم مع أغراضيّة الشعر العربي وخصوصيات أدائها ولطائف عبارتها حتى عبّروا بها عن أبرز أغراض هذا الشّعر. ونزع الأدبان العربي والإسباني إلى ضروب من التراشح والتشابك والتبادل لا تفتأ مظاهرها تبهر الباحثين والقرّاء إلى اليوم(٢٣).

ولعلّ الملاحظات السابقة من شأنها أن تذكّر ببعض الحقائق الهامّة في تقديرنا، والتي منها أنّ الأندلس كانت أوّل إطار للّقاء بين الشرق والغرب وأهمّ مناسبة لتواجدهما وتحاورهما، وأنّها وفرت أهمّ فرصة في التاريخ الوسيط للتعارف بين العرب والأفارقة والأروبيّين واليهود.

ومن بين هذه الحقائق أيضًا أنّ الشرق ألقى على الغرب إشعاعه الحضاري والثقافي في الماضي، وأنّ الغرب ألقى على الشرق إشعاعه الحضاري والثقافي في الحاضر، وأنّ الأندلس من أبرز المناطق التي تقاطعت فيها الأضواء وغمرتها الأنوار، وهو ما يجعل أيّ حديث عن الأدب والفكر والفنّ العربي لا يكتمل إلاّ بالأندلس، وأي حديث عن الأدب والفكر والفنّ الأروبي لا يكتمل إلاّ بالأندلس.

لقد أغنت الأندلس فكر العرب الفلسفي وتنظيراتهم، لاسيما في مجال الإلاهيات وعقلنة الدين وفي مجال الحبّ والتصوّف، وأخصبتْ خيالهم بتطويرها شعر الطبيعة في أدبهم، وطوّرت أجناس الشعر عندهم وأصنافيّة أشكاله وأغنتْ بنيته النغميّة والإيقاعيّة وجعلت الأشعار تُكتب على جدران القصور ومشاهد القبور... كما أغنت الفكر الغربي بأن سهّلت هجرة الفلسفة والعلوم من الشرق إلى أوربّا، وتسرّب القصّة المثليّة وأدب المقامة وحكايات ألف ليلة وليلة وشعر الغزل العربي إلى أدب الغربيّين، وانتقال روح العمارة الشرقيّة وفنون الزركشة والألوان والنمنمات إليهم...

ولهذا كلّه فقد آلت كلمة "الأندلس" نفسها إلى لفظ "شعري" وتعبير استعاري أغلب ظنّنا أنّه نجم من تأليف جماعي وتسمّى تسمية عربيّة... وهو من أكثر الأسماء تضمّنا للإثارة الشعريّة، يبعث مجرّد جريانه على الألسن وطروقه للآذان مواسم للفرح البعيد، وتشعّ منه – في لغتنا وفي لغتهم – رومانسيّة حالمة، ويقترن وروده على الخيال بألوان وأنغام خاصّة...

ولهذا أيضًا فقد كانت الأندلس – عندهم وعندنا – ولا تزال، بؤرة سحر وملعب خيال، واقترنت في الذاكرة الجمعيّة المشتركة بعجائبيّة خاصّة ظهرت في عناوين الكتب وفي أشكال المكاتيب ومحتوياتها...

****

الهوامش

1 - تعريب محمّد نجيب بن جميع. مركز الدراسات والبحوث العثمانيّة والموريسكيّة. زغوان (تونس) 1990. ص 15 - 16.

2 - Lévy - Provençal : "Histoire de l'Espagne Musulmane". Maison Neuve et Larose. 2è ed. 1999. I/ pp 74 -89.

3 - المرجع السابق: I/ 76.

4 - راجع: هشام فوزي عبد العزيز: «يهود الأندلس في ظلّ الحكم الإسلامي». مجلّة «دراسات أندلسيّة» (تونس). العددان 15 و 16، 1996.

5 - Lévy-Provençal : "Histoire de l'Espagne Musulmane". I/82..

6 - المرجع السّابق: I/83.

7 - نفسه. I/86.

8 - نفسه. I/173

9 - نفسه. I/174

10 - نفسه.. II/169

11 - نفسه.. II/170

12 - نفسه.. II/172

13 - نفسه.. II/184

14 - لطفي عبد البديع: «الإسلام في إسبانيا». ط 2. مكتبة النهضة المصريّة. القاهرة 1969 - ص 17. وراجع: عبادة عبد الرّحمن كحيلة: «الخصوصيّة الأندلسيّة وأصولها الجغرافية». نشر مؤسسة «عين». القاهرة. 1995، ص 24.

15 - نفسه.. II/186

16 - Lévy - Provençal Histoire de l'Espagne Musulmane 187/II

17 - راجع - لوثي لوباث - بارالت: «أثر الإسلام في الأدب الإسباني»، ص 32.

18 – عبادة عبدة الرحمن كحيلة : «الخصوصيّة الأندلسيّة وأصولها الجغرافيّة». ص 13 .

19 – المرجع السابق. ص 27 .

20 – نفسه. ص 30 – 31 .

21 – راجع البحث القيّم الذي أنجزته لوثي لوبات – بارالت بعنوان «أثر الإسلام في الأدب الإسباني» تعريب محمّد نجيب بن جميع ففيه إحالات كثيرة على من ذكرنا هنا.

22 – المقري : «نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب». دار صادر. بيروت. 1988 م. .II/130

23 – انظر المرجع السّابق كلّه، وراجع بحث محمود طرشونة :Les marginaux dans les récits Picaresques arabes et espagnols". Publications de l'Université de Tunis. 1986.

****



ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)



الوحدة والتعددية والتعايش
الاجتماعي والديني في الأندلس

أ. د. مبروك المناعي

يبدأ الباحث بطرح بعض الآراء حول استخدام عدد من المصطلحات، وكيفية تناول هذه المسألة، حيث تطرق إلى قضايا خلافية مثل أين يبدأ المرء في طرح مثل هذه القضايا، أي من أي ارتكاز جغرافي.

يشير الباحث إلى المدة الطويلة التي استمرّ فيها الوجود العربي بإسبانيا، مبينًا أهمية الدور الأموي في البناء الحضاري، حيث كانت قرطبة عاصمة النهوض، وبعدها في العهد النصري حيث أصبحت غرناطة، وفي كلا العصرين والحكمين، مكانًا للتفاعل والتجانس بين الكثير من الإثنيات (الأعراق)، وأدى التسامح الديني إلى بناء مجتمع متعدد.

وبالنسبة للمجتمع الإسباني، يرى الكاتب أن هناك أربعة مكونات كبرى، أسهمت في صياغته، أولها المسيحيون الذين اعتنقوا الإسلام، وثانيها، المسيحيون والإسبان واليهود الذين بقوا على دينهم، وثالثها العرب المسلمون الذين هاجروا إلى إسبانيا، وأخيرًا البربر المسلمون.

يناقش الباحث المكوّن الأول، حيث يرى أن الإسبان قد شكلوا منذ القرن الثامن الميلادي أغلبية المجتمع الإسلامي بالأندلس، وقد حقق هؤلاء تمازجًا عرقيًا ضمن المجتمع الأندلسي، اختفت فيه الفروق العرقية.

والمكوّن الثاني الذين لم يعتنقوا الإسلام، أطلق عليهم «المعاهدون» واعتبروا أهل ذمة: فالمعاهدون هم «النصارى» وأهل الذمة هم «اليهود».

ظل المسيحيون محتفظين بكنائسهم مؤدين شعائرهم محققين استقلالهم الاقتصادي والاجتماعي. وبالنسبة للجالية اليهودية، فقد كان لها دور مميز في الفتوحات الإسلامية بسبب تعرضها للاضطهاد من قبل القوط، قبل العهد الإسلامي، وبخاصة مملكة طليطلة، ولكنهم في عهد الدولة الإسلامية، عوملوا في إطار معاملة أهل الكتاب، وأسلم عدد قليل، واحترمت هويتهم الثقافية، وأسهموا في مجالات علمية وطبية، وكانوا حلقة وصل بين الثقافة العربية والثقافة المسيحية.

أما العرب المهاجرون، فلم يكونوا بالعدد الكبير، ومع ذلك وضعوا أطرًا سياسية، وعربوا الإدارات، ووضعوا النظم الإدارية للدولة.

يشير الباحث إلى أن هؤلاء كانوا من الأنصار والتابعين وكان بعضهم ذا انتماء ديني، ومع ذلك فإن الباحث يعتقد أن هؤلاء جلبوا معهم العصبية والانقسام القبلي، ونتج عن ذلك حدوث صراع.

لقد امتزج العرب مع السكان الأصليين عن طريق التزاوج والمصاهرة وبالتالي اندمجوا في المجتمع المحلي وأما الشريحة الرابعة، التي شكلت المجتمع الأندلسي الجديد فهم البربر، حيث أسهموا في الفتوحات الإسلامية. اختلط البربر بالمولدين وبالعرب، وكانت هجراتهم متتالية وكانت أكبر الهجرات ما حدث في النصف الثاني من القرن العاشر. وقد استقر البربر في المناطق الجبلية، واشتغلوا بالزراعة وتربية الحيوانات.

● التعايش:

يستشهد الكاتب بآراء الباحثين الأوروبيين، من أن العرب لم يفرضوا الإسلام بالقوة، وعاملوا أهل الذمة وأهل الكتاب على أساس اتفاقيات ومعاهدات في مختلف المجالات، ومنحوهم حريات مدنية واجتماعية.

١ – تأسيُن البربر:

وجد البربر ظروفًا أفضل، وبخاصة الحرية والمساواة وشكلوا مع المولدين غالبية المجتمع المسلم بالأندلس، واندمجوا في الوسط الاجتماعي الريفي، واختاروا اللغة العربية، وتخلوا طواعية عن اللغة البربرية.

٢ – تأسبُن العرب:

سكن العرب المدن، واشتغلوا بالسياسة والقضاء والتجارة، ولكن الصراعات بين العصبيات القبلية أثرت على مدى فاعليتهم واضطر العديد منهم أن يتحول إلى الاسبان، وظهرت طوائف عدة إسبانية وبربرية وسودانية.

٣ – تعرُّب السودان والصقالبة:

كانت الأندلس محطة ومكانًا آمنًا للمهاجرين من مختلف الأجناس، حيث هرب السود من العبودية والاضطهاد، وعملوا كحراس شخصيين، وبخاصة في المدن، وأما الصقالبة فقد عملوا في الإدارة والتنظيم، لما لديهم من مميزات عسكرية وسياسية.

٤ – تعرُّب الإسبان:

اتَّبع الحكام العرب إزاء الإسبان سياسة حكيمة، وتركوهم يمارسون أعمالهم، وحسنوا من أوضاعهم، وبالتالي حقق الحكام العرب استقرارًا سياسيًا، معتمدين على الإسبان لمواجهة أية أعمال مناوئة لهم.

● مقولة الوحدة:

كان الإسلام هو العامل الحاسم في الوحدة، ذلك لأن الإسلام يسوي بين الجميع، ووضع نظامًا لمختلف مظاهر الحياة العامة وضبط سلوكيات الأفراد وعلاقاتهم الاجتماعية، فتحققت الوحدة الاجتماعية من خلال العديد من العوامل (الزواج والمصالح الاقتصادية)، لكن هذه الوحدة لم تستمر بسبب ضعف الوازع الديني، وزادت ظاهرة الانغلاق، وتدريجيًا أخذ المجتمع الأندلسي يؤكد على شخصيته الخاصة، وتمكن الإسبان المسيحيون من السيطرة على إدارة الدولة، ومع ذلك امتدت روح التسامح إلى إسبانيا المسيحية في معاملة المسيحيين للمسلمين.

****

Literary Symposium
Unity, Polygenesis, Social and Religious Coexistence in Al-Andalus

Dr. Mabrouk Al-Mannai

"Summary"

The writer demonstrates some thoughts and ideas on the utilization of some terms, and how these terms could be treated. He refers and clarifies the importance of Umawait's role in the civilization construction, where Cordoba was the capital of rise, then Granada, which became a place for interaction and homogeneity among the races, where the religious tolerance resulted in establishing a new polygenetic society.

He suggests that the Spanish society consisted of four main components. Al-Nasara, who adopted Islam, Al-Nasara, Spanish and Jews, who remained as they are, Arab-Muslims, who had immigrated to Spain, and the last component is Berber-Muslims, the immigrants.

- **Coexistence**

The writer uses the results of European researchers to support his thought about "Ahl Al-Thimmah" and the people of the Book, on the basis of treaties, in the various fields. They have been granted civil and social freedoms.

1. Berber's conversion to Spain

Berbers found better circumstances, especially in freedom and equality. They formed with other half-breed groups (Muwalideen), the majority of Islamic society in Al-Andalus. They have selected freely the Arabic language.

2. Arabs conversion to Spain

Arabs lived in cities, they were interested in politics, law and trade. But the tribal conflicts affected their roles.

3. Sudanese and Caecilians converted to Arabs

Al-Andalus was a resort for immigrants from various peoples and races. Blacks had escaped from injustice and slavery. Caecilians worked in the fields of administration and organization. They had military and political specialists.

4. Spanish conversion to Arabs

Arabian rulers had followed a wise policy towards Spaniards. They left them practicing their works. They improved their situations and circumstances. The result was political stability.

5. The idea of unity

Islam is the decisive factor in this unity. Islam adopts equality and justice for all. This religion created a system for all kinds of public relations. Islam controlled the behavior of individuals, and their social relations. Therefore, social unity had been achieved, through various factors (marriage and economical interests). But unfortunately, this unity did not continue because the influence on the role of religion has become less.

The result that Al-Andalusian society emphasized on its special personality and identity. Nasaras, eventually became the rulers of the state, and the tolerance spirit remained among Nasaras and Muslims.

****

Unidad, pluralidad y convivencia social y religiosa en Al-Andalus

Por/ Prf. Dr. Mabrouk al-Mana'i

Resumen

En su trabajo el investigador hace referencia a la larga estancia de los árabes en España, destacando el papel de los omeyas en el desarrollo cultural, donde presentaba Córdoba la capital de este desarrollo. Luego se hizo Granada, especialmente en la época Nazarí, un centro de reacción y coherencia entre varios grupos étnicos, donde la tolerancia era un factor decisivo en formar una nueva sociedad.

La sociedad española, aclara el autor, estaba formada por cuatro grupos principales:

El primero: son los cristianos que adoptaron al Islam que formaban desde el siglo VIII la mayoría de la sociedad y que se mezclaron con los otros grupos en una sociedad en la cual desaparecieron las diferencias étnicas. El segundo: Son lo cristianos que no adoptaron al Islam, llamados "dimíes" y que guardaron sus iglesias, ^practicando libremente sus cultos con una cierta independencia económica y social. El tercero: son los judíos que jugaron un papel importante en la conquista islámica por causa de la opresión a que fueron sometidos durante la época de los visigodos. Bajo el dominio islámico, los judíos se trataban dentro del marco islámico de los "Adeptos del Libro", respetándose su identidad y cultura por lo que se convirtió un buen número de ellos al Islam, y eran un factor de comunicación entre la cultura árabe y la cristiana, además de su propia aportación en los campos de la ciencia y la medicina. El tercero:

son los árabes emigrantes a España que, aunque eran pocos, han arabizado las administraciones y han puesto el sistema administrativo del estado. Sigue el autor aclarando que los árabes se mezclaron con los indígenas mediante el casamiento. El cuarto: los beréberes que

participaron activamente en las conquistas islámicas y se mezclaron con los muladíes árabes y vivieron en las zonas desérticas y trabajaban en la agricultura y la zootecnia.

La convivencia:

El) autor confirma, basado en las opiniones de los investigadores europeos, que los árabes nunca impusieron el Islam por la fuerza y han tratado a los "dimíes" a base de los convenios suscritos y les han concedido libertad civil y social. He aquí algunos fenómenos que comprueban la convivencia:

1- Espanolización de los beréberes:

Al encontrar en España mejores condiciones, sobre todo la libertad y la igualdad, los beréberes formaron con los muladíes la mayoría de la sociedad islámica de Al-Andalus, prefirieron el ambiente rural y hablaron la lengua árabe.

2- Espanolización de los árabes:

Los árabes vivían en las ciudades y trabajaban en la política, justicia y el comercio. Pero los enfrentamientos tribales influyeron en su eficacia, por lo que algunos de ellos prefirieron españolizarse.

3- Arabización de los negros y los esclavos:

Al-Andalus presentaba un refugio seguro para los emigrantes a donde los negros huyeron de la opresión y la esclavitud, y los esclavos, debido a sus características militares y políticas trabajaron en la administración y la organización.

4- Arabización de los españoles:

Los gobernadores árabes siguieron con los españoles una política de prudencia, dejándolos mejorar sus posiciones, por lo que se logró una estabilidad política notable.

****

L'unité , la pluralité, la coexistance sociale et religieuse en Andalousie

Dr. Mabrouk Al Mennaï

Le chercheur commence par donner certains points de vue sur l'usage de quelques termes, il se demande comment on doit aborder ce problème qui donne lieu à des divergences, genre par où doit on commencer pour poser ses problèmes, c'est-à-dire sur quelle base géographique?

L'auteur signale la longue période qu'a duré la présence arabe en Espagne, soulignant l'importance du rôle omeyyade dans la construction de la civilisation, où Cordoue était la capitale du redressement et après elle, Grenade. Durant les deux époques et sous les deux régimes, il y a eu des interactions et des métissages entre beaucoup d'éthnies et la tolérance islamique a permis la constitution d'une société plurielle.

Pour ce qui est de la société espagnole, l'auteur trouve qu'il y a 4 grandes composantes qui ont contribué à sa constitution : la première, ce sont les chrétiens qui s'étaient islamisés, la deuxième ce sont les chrétiens, les espagnols et les juifs qui ont conservé leur religion, la troisième ce sont les arabes musulmans qui ont émigré en Espagne et la quatrième ce sont les berbères musulmans.

L'auteur parle de la première composante en constatant que les espagnols au XIIIè siècle représentaient la majorité de la société musulmane en Andalousie. Ils ont réussi à créer un brassage racial qui a fait disparaître les différences éthniques dans la société andalouse.

La deuxième composante qui n'est pas musulmane a été appelée : « les alliés » et était considérée comme sujets : les alliés sont les nazaréens et les sujets sont les juifs. Les chrétiens ont conservé leurs églises, ont continué à pratiquer leurs rites et ont réaliser leur

indépendance économique et sociale. Quant aux juifs, ils ont joué un rôle important dans les conquêtes musulmanes, parce qu'ils étaient persécutés par les goths avant l'ère musulmane et surtout par le royaume de Tortosa. L'arrivée des musulmans leur a permis de vivre comme les chrétiens et certains d'entre eux se sont convertis à l'Islam ; Leur identité culturelle a été respectée. Ils ont contribué dans des domaines scientifiques et médicaux et ont représenté un maillon unissant la culture arabe et la culture chrétienne…

Quant aux émigrants arabes, leur nombre n'était pas important, mais ils ont créé le cadre politique. Ils ont arabisé l'administration et mis sur pied le système administratif de l'état. L'auteur signale qu'ils faisaient partie des « Ansar » et des « partisans » et certains avaient une appartenance religieuse et en plus de cela, l'auteur croit qu'ils ont amené avec eux le chauvinisme et les divisions tribales ce qui a causer les dissensions.

Les arabes se sont mélangés avec les autochtones à travers les mariages et ont fusionnés avec la société locale.

La quatrième composante qui constitue la société andalouse nouvelle, ce sont les berbères qui ont contribué aux conquêtes musulmanes. Les berbères se sont mélangés aux métis et aux arabes, et leurs migrations se sont succédées ; la plus grande migration s'est produite durant la 2è moitié du Xè siècle. Ils se sont installés dans les régions montagneuses et se sont occupés de l'agriculture et de l'élévage.

la Coexistance.

L'auteur cite les chercheurs européens qui pensent que les arabes n'ont pas imposé l'Islam par la force, qu'ils ont traité les sujets et les adeptes des autres religions sur la base des conventions et des accords dans les différents domaines et qu'ils leur ont donné leur liberté civile et sociale.

I- L'espagnolisation des berbères

Les berbères ont trouvé des conditions meilleures, particulièrement, l'égalité et la liberté. Ils ont constitué avec les indigènes la majorité de la société musulmane andalouse. Ils ont fusionné avec le milieu social rural, ils ont choisi la langue arabe et ont volontairement abandonné leur langue .

II- L'espagnolisation des arabes

Les arabes ont habité les villes, ils se sont occupés de la politique, de la justice et du commerce, mais les luttes inter-tribales ont affaibli leur capacité et beaucoup d'entre eux se sont vus obligés de rejoindre les espagnols. Plusieurs communautés ont vu le jour : espagnole, berbère, soudanienne.

III- L'arabisation des soudaniens et des saghalibiens

L'Andalousie était une étape et un lieu sûr pour les émigrants de différentes races où les noirs ont travaillé comme gardiens personnels après avoir fui l'esclavage et l'oppression surtout dans les villes. Quant aux saghalibiens, ils ont travaillé dans l'administration et l'organisation grâce à leur expérience militaire et politique.

IV- L'arabisation des espagnols

Les gouvernants arabes ont suivi vis-à-vis des des espagnols une politique sage et les ont laissés vaquer à leurs affaires en améliorant leur situation et ainsi, les arabes ont réalisé une stabilité politique s'appuyant sur les espagnols pour affronter toute action orientée contre eux.

. La dite unité

L'Islam était le facteur déterminant dans l'unité parce qu'il prône l'égalité entre tous, il a mis en place un règlement pour tous les aspects de la vie publique tout en organisant les comportements des individus et leur relation avec la société. L'unité sociale s'est réalisée à travers plusieurs facteurs (mariages, intérêts économiques , etc.. Mais cette unité n'a pas duré à cause de l'affaiblissement de la foi religieuse. Le

phénomène de fermeture s'est accru et petit à petit, la société andalouse a confirmé sa propre personnalité et les espagnols ont réussi à maîtriser l'administration de l'état et avec cela, l'esprit de tolérance s'est répandu en Espagne chrétienne : les chrétiens traitent les musulmans avec beaucoup de tolérance.

****

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور مبروك المناعي على هذا البحث القيم والجميل والاستعراض لأحوال الأندلس، ونقلنا مباشرة إلى ذلك الواقع الذي قربه منّا وقربنا إليه.. فنشكره على هذا البحث..

أترك المجال الآن للدكتور ميغيل أرناندث الذي ولد في مالقة عام ١٩٣٠ وهو أستاذ الفكر الإسلامي في جامعة (الأوتونوما) بمدريد.

****

UNIDAD Y PLURALIDAD, Y LA CONVIVENCIA SOCIAL Y RELIGIOSA EN AL-ANDALUS

I. Raices de la unidad y pluralidad andalusíes.

1. Las singladuras de al-Andalus. El Islam de al-Andalus presenta tres casos de importancia transcendental: su papel en la historia de la Península Ibérica, su especifidad en el desarrollo del mundo musulmán y su pecualiaridad intrínseca, dentro de la cual estudiaremos, en esta ocasión, su unidad y pluralidad, en especial respecto a la coexistencia y a veces convivencia social y religiosa (93/911) hasta la llegada de los Almorávides (479/1086). Debo, pues, recordar que en la historia de al-Andalus hubo tres períodos bien definidos: el inicial, omeya y taifa (93/711 - 479/1086), el almorávide y almohade (479/1086 - 629/1232) y el Reino Naṣrī (629/1232 - 897/1492). Las monarquía almorávide y almohade, que eran norteafricanas en su origen y en la línea directriz de su política, rompieron la convivencia social y más aún la religiosa, primero de un modo relativo durante el periodo almorávide y luego de manera total al ordenar los almohades la conversión forzosa o la expulsión de cristianos y judíos. Fenómenos que, por lo demás, se dieron antes y después en la historia; y por no salir de la Península Ibérica, conviene recordar que los Reyes Católicos expulsaron a los judíos en 897/1492 y Felipe III a los moriscos entre 1609 y 1614. Por otra parte, la unidad religiosa y social exige que la parcial y temporal coexistencia de formas sociales y de coexistencia religiosa, no pueda darse en un plano de igualdad absoluta en los tiempos medievales ni en otros muy posteriores, sino en relativa mayor o menor dependencia del sistema preponderante.

La singularidad real, positiva o negativa, que de todo hubo, de al-Andalus tiene como causa material el apego rápido y profundo que los musulmanes inmigrados árabes, baladíes y sirios, y los beréberes tuvieron por las tierras de la Península Ibérica y por la estructura y vías sociales que crearon. Contribuyeron a ello la inicial escasa resistencia de los conquistados y la paulativa integración social de los muladíes, descendientes de los hispano-visigodos convertidos al Islam. Baladíes, sirios y beréberes consideraron un axioma que aquellas tierras eran suyas desde siempre, como sostenían los muladíes, y que lo mismo sucedía con su modo personal de ser y vivir y con su estructura social y cultural, "solazándose en ella y ensalzándola sin tasa, desde Ibn Ḥazm hasta Ibn al-Jaṭib, pasando por Averroes que llegó a decir que la estructura cultural era obra de los andalusíes y que éstos educaron a árabes y beréberes." (1).

La causa instrumental de dicho fenómeno, tan fecundo en lo cultural como nefasto en lo político, fue el modo de entender fluctuante e inadecuadamente extendido a veces a los "resistentes" cristianos del norte de la Península Ibérica. Los verdaderos pactantes y "protegidos", como Teodomiro, Artubás, Rómulo, Oppas, Sara la Goda, etc. y sus sucesores nunca crearon graves problemas o sus conflictos fueron limitados. Mas graves fueron los de los muladíes como 'Umar b.Hafsūn, Marwān el Gallego o la familia Banū Qāsī. Pero los "resistentes" del norte nunca estuvieron dispuestos, pese a las treguas y tratados pactados, a reconocer de corazón al al-Andalus islámico. Cuando, treinta años después de la llegada de los primeros musulmanes a la Península Ibérica, Alfonso, Duque de Cantabria, se consideró rey y aprovechó la revuelta beréber, la sequía y el hambre para recorrer el valle del Duero y recoger la población mejor instalada socialmente (nobles, notables y

clérigos), inició una politica que a la postre arruinó politicamente a al-Andalus islámico. La 'asabīya de dicho grupo y de sus sucesores permitió estructurar una resistencia filo-goda y una voluntad de recuperación cuya fortaleza fué tal que, siglos más tarde, Averroes llegaría a decir que era como una dotación natural para la guerra y el pillaje.

La causa formal o esencial del intento de equilibrio en la convivencia social y religiosa de al-Andalus, asi como la de sus creaciones culturales y de las sucesivas y desastrosas peripecias políticas, fue el peculiar modo de la vocación arabo-islámica de la estructura social andalusí, trabada con la idea "de ser poco menos que el ombligo de la tierra: el mejor de los climas geográficos, con las mejores tierras y aguas, los corderos de lana más fina, cabello más sedoso e inteligencia más clara. Todo esto dicho y escrito no sólo por los poetas apasionados y jactanciosos narradores, sino por el tan aristotélico como racionalista Averroes". (2).

La voluntad árabo-islámica de baladíes y sirios y de sus descendientes, fue tan natural, como firme, legítima y valiosa; pero a ella se sumaron los muladíes con no menos o mayor entusiasmo. Los andalusíes en su conjunto fueron uno de las pueblos islámicos, más sinceramente musulmán, casi unanimemente sunnī y mālikī hasta en el tiempo de los de los desamparados y oprimidos moriscos. La arabidad, importada prontamente en su aspecto cultural, pues apenas había iniciado su despegue en Oriente cuando llegaron los baladíes y sirios a la Península Ibérica, alcanzó en al-Andalus cumbres inigualables en el arte, la literatura, la ciencia y el pensamiento. Sin exajeración he escrito en otra parte: "ningún astrónomo superó [en su tiempo] a Azarquiel, ningún oftalmólogo a al-Gafiqī, ningún místico a Ibn 'Arabī, ningún filósofo a Averroes y Maimónides" (3). La

arabidad aún brilló en vísperas de la capitulación de la Granada nasrí, y por sus tradiciones arabo-musulmanas los moriscos marcharon a su inicuo destierro.

2.- Unidad y pluralidad social concretas. La sociedad andalusí hasta la llegada de los almorávides puede sintetizarse en el cuadro siguiente que elaboré en 1991.

Como es obvio, la base de la unidad de al-Andalus fue el Islam, que solo reconoce una sociedad legislativa y definitiva, la umma o comunidad de creyentes paraiguales. Sin embargo, de facto, esta concepción en su radical sentido y extensión se correspondería con la llamada utopía necesaria. Los primeros musulmanes, especialmente los situados en Medina y acaso, al comienzo, hasta los propios judíos medinenses, formaron una sociedad única, que después, al rechazar los judíos abiertamente al Islam, hizo que se atribuyese a éstos y a los cristianos un estatuto social por su condición de ahl al-Kitāb, poseedores de un libro revelado más o menos adulterado por ellos, aunque posiblemente con un sentido no del todo paralelo al inicial del término. Sin embargo, lo aquí importante es la dimensión social que se daría a dicha situación al extenderse el Islam por los territorios que habían pertenecido a los imperios romano, bizantino y sasánida. Se trataba de territorios y sociedades muy organizadas e historica y socialmente muy estructuradas con una mayoría amplísima de población cristiana y mazdea respectivamente, y una minoría muy cohesionada judía. Esto dió lugar a la dimma; pactantes vellis nollis, tributarios de la legítima comunidad islámica, poseedores reales (cristianos y judíos) o supuestos (mazdeos) de libros revelados; al quedar sometidos a la comunidad islámica quedaban protegidos (dimmies). Pero de hecho esto suponía una ficción jurídica simplemente eficaz: habían sido subditos de una sociedad política que ya no exisitía (imperios y reinos conquistados, como el visigodp de la Península Ibérica), pero que ahora unas comunidades concretas, caracterizadas por su religión, asumían derechos sociales previos legitimados por la tolerancia pactada, se cumpliera o no, como sucedió tantas veces. Esto permitió una unidad radical, quiero decir de raiz, de la comunidad rectamente entendida o umma islámica y una pluralidad social de hecho juridicamente

subordinada, aunque de hecho presionada y aún perseguida, situación que se dió en al-Andalus desde el 711 al 1086.

El problema de la complejidad de origen de la población andalusí es tan árduo como problemático y no es éste el lugar para estudiarlo con detalle. Pero hay hechos que son evidentes: antes del 711 en la Península Ibérica había una población hispano visigoda mayoritaria y una minoría judía sometida y maltratada. A partir del 711 llegaron los musulmanes, árabes y beréberes, que ocuparon la Península Ibérica y se convirtieron en la sociedad dominadora cada vez más preponderante debido al fenómeno de la progresiva conversión al Islam. A los anteriores grupos deben agregarse pequeñas minorias de inmigrantes, casi todos luego islamizados, como los eslavos y negros.

3.- Los musulmanes andalusíes. a) Los árabes. La población musulmana de al-Andalus estuvo formada por árabes, beréberes y muladíes principalmente, y por otras pequeñas minorías inmigradas, casi siempre forzadamente, como los antes citados eslavos y negros. A su vez los árabes formaron dos grupos: baladíes y siríos; los primeros, acaso menos de 35.000, fueron los ocupadores de la Península Ibérica; los segundos, posiblemente menos de 12.000, con la llegada del ejército de Balŷ b.Biŝr; a todos ellos deben agregarse los familiares y clientes marwāníes atraídos tras el triunfo de 'Abd al-Raḥmān I b.Mu'āwiya. Los baladíes debieron establecerse en los principales nucleos urbanos conquistados y en el alfoz de las ciudades. Del establecimiento de los siríos tenemos más datos; el ŷund de Damasco se estableció en Granada; el de Egipto , en el Algarbe, Murcia y Levante; el de Emesa, en Niebla y Sevilla; el del Jordán, en Archidona y Cabra; el de Palestina, en Sidonia y Algeciras; y el de Quinasrin, en Jaen. La casi totalidad de los marwāníes se instalaron en Córdoba.

La situación de los árabes, por lo general, fué de claro privilegio, con predominio casi absoluto durante la ocupación (711-755) y la monarquía omeya (756-1008). La endogamia, la legislación matrimonial y el estatuto de clientela mantuvieron la calidad social y las prerrogativas de la jassa o nobleza árabe, incluso después de la desaparicoón del califato omeya, conservando sus ínfulas, no solo en los Reinos de Taifas, pese a haberlos de dominio beréber o eslavo, sino incluso en el Reino nasrí de Granada (los famosos Banū Sarrāŷ o abencerrajes) y hasta el morisco don Fernando de Valor, al acaudillar la rebelión de las Alpujarras, tomó el nombre de Aben Humeya (Ibn Umayya). Los datos de los cronistas y la opinión de Averroes, que se interesó por el aspecto social, coinciden en señalar que los árabes andalusíes siempre mantuvieron, para bién y más frecuentemente para mal, el orgullo y la presunción de alcurnia. Aunque la jassa árabe inicial acaso se mezclase despues con los ennoblecidos y enriquecidos beréberes, eslavos y muladíes, la condición de nobleza se mantuvo hasta los moriscos. Como bien vale la opinión de sus contrarios, no está de más recordar aquí que los cristianos conquistadores crearon colegios para educar e intentar cristianizar a los hijos de los moriscos nobles, pués si convertían a éstos, pensaban que sería más fácil la cristianización del comjunto de la comunidad morisca.

La gran aportación, inicialmente árabe, a al-Andalus fué la doble condición de sunníes en lo religioso y de arabófono en lo cultural, aunque no conviene exajerar: la jassa y los a'yān o notables árabes andalusíes eran tan cumplidores de los preceptos islámicos necesarios como poco dados a las efusiones místicas y al esoterismo en general, pero eran más comprensivos con su moral individual que generosos con la ejena, como se conserva en los testimonios literarios. Naturalmente comenzaron

hablando el árabe oriental de los siglos segundo y tercero de la hégira, pero después en el habla dominó el árabe coloquial andalusí. Puede ser que los más cultos aún dominasen el habla del árabe clásica, pero con el tiempo éste debió reservarse para el árabe escrito. Algunos, nunca todos, ni siquiera muchos, conocían el romance o al menos algunas expresiones coloquiales; y aún así antes del siglo XII. Los especialistas hablan de una triglosia (árabe clásico, dialectal y romance) muy limitada tanto en el tiempo como en el espacio, y el árabe dialectal acabó imponiéndose y dejando su huella incluso en la obra literaria, siempre en árabe clásico o que intentaba serlo. Pero la intención arabófona fue muy fuerte y acabó siendo uno de los vinculos de arabidad más fuertes que se constituyó, junto con el Islam, en clave de la unidad cultural y aún política andalusí. Recuerdese lo que el Tratado del Mancebo de Arévalo refiere al respecto y como se queja de las dificultades lingüísticas que padecían los moriscos y del impacto de éstas en la pérdida de la unidad de dicha comunidad.

b). Los beréberes. Como es sabido, los beréberes constituyeron la mayoría de los musulmanes que llegaron a la Península Ibérica. Formaban el grueso del contingente que el supuesto Ṭāriq b.Ziyād pasó desde Ifrīqiya y una parte del refuerzo enviado por Mūsà b.Nuṣayr. Más tarde llegaron los buscadores de tierra y los mercenarios de los ejercitos, sobre todo durante los gobiernos de 'Abd al-Raḥmān III al-Nāṣir li-Dīn Allah, de Al-Ḥakam II al-Mustansir y del ḥāŷib Almanzor. La cercanía entre el Norte de Africa y la Península hizo que los beréberes pudieran venir o después de llegados hicieran venir a sus mujeres e hijos. Asi muchos caballeros baladíes y sirios, que en raras ocasiones trajeron o hicieron venir mujeres árabes, tomaron mujeres beréberes, como también godas y muladíes. Pese a su número, inicialmente los beréberes

recibieron la peor parte del botín de tierras conquistadas, tanto en cantidad como en calidad. Aunque no hay demasiados datos directos del reparto de tierras, por referencias indirectas se puede colegir que los núcleos beréberes más importantes debieron situarse en las serranías béticas, levantinas y aragonesas, en algunas zonas llanas de la Bética, de la región levantina, del valle del Ebro y de la zona que llamaron Galicia: el noroeste de la Península, al norte del Duero y oeste del Pisuerga. Es importante señalar, para entender mejor la pérdida de la unidad geográfica de al-Andalus, que dicha última zona fue abandonada tras las revueltas iniciadas el año 122/740, futura base estratégica de la posterior "reconquista" por los Reinos Cristianos del Norte. Los mercenarios beréberes del periodo del Califato acabaron asentándose por doquier y conviene recordar que la protección que les dieron Almanzor y sus hijos, despertaron la repulsa xenófoba de los árabes de estirpe y de los muladíes. Dicha protección y su condición guerrera hizo que los beréberes fuesen una de las fuerzas dispersoras de la unidad tras la gran fitna iniciada el 399/1009 y que luego constituyeron varios de los Reinos de Taifas. En cambio, no fueron muchos los beréberes procedentes de los ejercitos almorávide y almohade; y, salvo el caso de las Baleares con los Banū Gāniya, se establecieron por doquier, acaso más en la antigua Bética que en otras partes.

Inicialmente, los berébers hablaban su lengua y conocían el árabe, pero esta disglosia debió desaparecer con el tiempo en al-Andalus y fueron ganados progresivamente por la arabidad cultural y lingüística. En cambio, fueron más abiertos que los árabes al esoterismo y a las doctrinas místicas

c). Los muladíes. Los muladíes (*muwalladūn*) descendían de la población hispano-romana y goda que dominaba la Península

Ibérica antes de la llegada a ella del Islam y que se convirtieron a éste (musālima) a un ritmo muy peculiar, pues alternan periodos crecientes o descendientes. Como musulmanes tenían derecho pleno en la umma, pero salvo los nobles y notables, su estatuto social real fue la dependencia de los señores árabes y beréberes. No conviene generalizar la situación de la minoría procedente de la clase noble hispano-visigoda, como los famosos Banū Qāsī, y que detalla el historiador Ibn al-Qūṭiya (el descendiente de la Goda), pués los más eran menestrales, trabajadores y aún siervos de la gleba. Sin embargo, tras la llegada de 'Abd al-Raḥmān I b.Mu'āwiya, los príncipes omeyas procedieron a su asimilación, convencidos que asi encontraban una fuerza social que podía contrarrestar las tendencias dominantes de árabes y beréberes; islamizados y progresivamente arabizados, no sólo fueron un factor más de unidad sino que se "instalaron" en la sociedad omeya, como sabemos de los Banū Ḥazm y de los Banū Rušd, por citar a dos familias señeras en las letras y el pensamiento andalusíes, pues el bisabuelo de Averroes el filósofo, Muḥammad b.Rušd, debió figurar ya en la sociedad omeya, como su nieto, Averroes el jurista, en la almorávide y su biznieto, el filósofo, en la almohade. Es difícil rastrear las genealogías muladíes, pues tras su conversión en musālima utilizaron cuatro tipos de nombres diferentes bien probados y un quinto pobable: transcribieron al alifato sus nombres, los tradujeron al árabe, tomaron los nombres de los patronímicos de sus señores árabes o beréberes, transformando mediante el aumentativo hispánico en on (ūn, en árabe) o incluso asimilandolos a nombres árabes con fonética cercana a la suya. Del primer tipo es el citado Ibn al-Qūṭiya, o los pensadores Banū Ballūṭī; al tercer título pertenecen también los pensadores Banū Masarra; al cuarto los numerosos Banū 'Abdūn, Hafsūn, etc.; del quinto tipo pueden ser los Banū Rušd; y del segundo son los más de ellos. Sin salir de

los pensadores debe recordarse que alguno, como los Banū Ḥazm se inventaban genalogías rimbombantes, pues estos últimos la remontaban nada menos que a Persia.

Los muladíes se islamizaron e arabizaron de manera radical, como se observa en todos los que descollaron como literatos y pensadores, y desarrollaron un fuerte "nacionalismo" andalusí, como aparece en los escritos de Averroes el filósofo, para el cual no hay tierra en el mundo mejor que al-Andalus, ni hombres más cultos que los andalusíes, no sólo frente a los cristianos castellano-leoneses (los "gallegos", como él los llama), sino frente a los árabes de estirpe y a los beréberes; a estos últimos los cita también al tratar del vicio del odio, como ejemplo del que los andalusíes sentían por ellos. Asi es grande la nómina de muladíes que fueron visires, cadíes mayores, ulemas y cadíes ordinarios. Su contribución al Islam fue verdaderamente extraordinaria, especialmente en los campos de la filosofía, la teología, el derecho, la espiritualidad sūfī, la ciencia y la medicina, y los más de los esotéricos fueron muladíes.

d). Los eslavos. Aunque acaso no muchos por su número, pero si por influencia, no deben olvidarse en la unidad del Islam andalusí a los eslavos (siqlabī pl. saqāliba), cuyo nombre árabe procede de Oriente, pues acaso los primeros que recibieron tal denominación fueran realmente eslavos. Los principes andalusíes e incluso algunos nobles que no lo fueron, sintieron gran atracción por ellos y los estimaron en mucho, tanto cuando fueron esclavos como cuando pasaron a libertos. De aquí el rechazo que produjeron entre árabes y beréberes; aliados con los partidarios de Almanzor, tras la muerte de los hijos de éste, intervinieron en la gran fitna y dieron lugar a los taifas de Denia y Valencia. En múltiples ocasiones, aliados

con las princesas umm walad, eslavas o de origen cristiano, sobre todo cuando los saqāliba eran eunucos, ejercieron gran influencia social y política, además de la que poseían por sus puestos en la burocracia palaciega y en el ejercito. En lo que concierne a nuestro tema, brillaron por su unidad islámica y su vocación por la arabidad.

Aunque no formasen grupo social aparte, tras de los eslavos deben citarse a las princesas y nobles cristianas casadas con musulmanes, a los esclavos negros y a los elches. Los matrimonios de los príncipes omeyas y de Almanzor con princesas cristianas, generalmente convertidas al Islam, son muy conocidos. Asi desde Subh (Aurora), madre de Hišam II y acaso amante de Almanzor, la esposa de este último y madre de 'Abd al-Raḥmān Sanchuelo (Sanŷūl), hasta Ṯurayā (Isabel de Solís), madre de los príncipes nasríes Sa'd y Naṣr, que tras la conquista de Granada por los Reyes Católicos se convirtieron en los infantes Don Fernando y Don Juan de Granada.

Durante el emirato omeya ya hubo algunos esclavos negros ('abd pl. 'abid), pero fue a partir de 'Abd al-Raḥmān III al Naṣir li-Din Allāh cuando aumentan y se estructuran como grupo en tanto guardia personal del califa; posiblemente su mayor fuerza y número lo fue durante el gobierno de Almanzor. Las esclavas negras (imā') son ponderadas como siervas de lecho y hacendosas domésticas; su islamización y arabización fue total. Los elches ('ilŷ), designados por las crónicas cristianas con los nombres de renegados o tornadizos, procedían de todos los grupos cristianos. De creer a su presunto nieto, el historiador Ibn al-Qūṭiya, Sara la Goda, hija de Olmundo y nieta del penúltimo rey visigodo Witiza, presunía de su condición de conversa al Islam. Ciertamente, los elches nunca constituyeron un grupo social aparte y no siempre mantuvieron su condición de

conversos, aunque de ellos tenemos datos abundantes, pues muchos fueron además truchimanes (turŷumān) o sea interpretes y algunos intervinieron como alhaqueques (al-fakkāk) o intermediarios para el rescate de prisioneros y cautivos.

4.- Los mozárabes andalusíes. Los cristianos residentes en al-Andalus fueron de dos tipos: los descendientes de la población hispano-visigoda anterior a la llegada del Islam y los residentes voluntarios o cautivos. Entre este segundo grupo los voluntarios procedían de fuerzas militares aliadas o mercenarias; de estas últimas, siempre hubieron grupos desde la monarquía omeya a la naṣrī y pese a su origen y confesión religiosa, se caracterizaron por su lealtad con los reyes islámicos a los que sirvieron. Los historiadores relatan su fidelidad hasta la muerte con el segundo hijo de Almanzor, 'Abd al-Raḥmān Sanchuelo o la de la guardia cristiana del rey naṣrī Muḥammad V que le acompañó y guardó durante el exilio. También debe hacerse mención de los comerciantes cristianos residentes en al-Andalus, de los que tenemos testimonios, tanto durante la monarquía omeya como en el Reino naṣrī de Granada, en este último caso con numerosas noticias por la mayor información de los cronistas cristianos. Algo semejante sucede con los cautivos, pues las informaciones sobre la Guerra de Granada (1488-1492)y su redención a la llegada de las tropas vencedoras fueron historiadas por los cronistas contemporáneos. En cambio, los datos referentes al emirato y califato omeyas se centran casi exclusivamente en los cautivos nobles, pues los prisioneros comunes eran ejecutados o reducidos a la condición de esclavos.

La población cristiana que tuvo real importancia en al-Andalus hasta la llegada de los almorávides fue la descendiente de los hispano-visigodos que residían en los territorios que

fueron ocupados por los musulmanes invasores. Esta población era numerosa; y habida cuenta de la rapidez y la compleja modalidad de la ocupación de la Hispania visigoda por árabes y beréberes, la islamización debió llevar un ritmo lento y siempre hubo, hasta la llegada de los almorávides, una población que se consideró cristiana, coexistió con la islámica y hasta donde entonces era posible convivió, más o menos parcialmente con ella. Conviene empero, no generalizar los datos, ni los del pacto entre 'Abd al-'Aziz b.Mūsā b.Nuṣayr con el comes Teodorico (Tudmir), ni la "generosidad" de Artubas el witiciano con los árabes, ni la tolerancia omeya, ni la persecución de los "martires cordobeses". Fue una coexistencia real, nunca una convivencia entre paraiguales, pues la arabidad y el Islam eran alli los poderosos gobernantes. Lo mismo habría que decir de los musulmanes en los Reinos cristianos (mudéjares y moriscos), que ahora no son del caso.

Los "pactantes" (mu'āhidūn) debieron empezar por no tener una conciencia clara del cambio social que se había producido. Los "señores" eran otros, pero al principio la nueva población no era numerosa y la "administración" islámica se atuvo a la división eclesial constantiniana, pues las coras árabes coinciden con referidas diócesis. Además, las consecuencias personales y el propio modo como surgieron los Reinos Cristianos del Norte, hizo que las "iglesias" locales, los nobles y letrados mozárabes y los nucleos sociales se acomodaran más o menos al nuevo estatuto social arabo-islámico.

En lo que respecta a la cantidad, si inicialmente la población mozárabe fue numerosa, con el tiempo fue disminuyendo por la conversión de unos y la emigración a tierras cristianas de otros. Su distribución fue relativamente homogénea hasta la expansión de los Reinos Cristianos en el siglo XI y la

persecución de los almorávides. Sin ánimo exhaustivo y según los datos directos e indirectos, los nucleos más importantes estaban en las ciudades de Córdoba, Mérida, Sevilla, Toledo y Zaragoza; en las Serranías de Córdoba, Granada, Huelva, Málaga y Sevilla, en la región murciana (Tudmīr), al sur del bajo Duero y en el valle del Ebro; pero no siempre de un modo coetáneo, y modernos hallazgos (1968) en las sierras del sur de Granada parecen confirmar que en algunos medios rurales aislados permanecieron pese a la declaración del sultan almohade Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manṣūr, de que en su imperio habian desaparecido los cristianos y judios.

La situación social de los mozárabes en al-Andalus nunca fue tan dura como refiere San Eulogio, ni tan rosada como refieren algunos desinformados panegiristas del al-Andalus. La "oposición" de los mozárabes cordobeses de los años 850 al 859 señala que de hecho se produjeron fenómenos de resistencia pasiva y, como reacción, la represión islámica que dió origen a los "martires cordobeses"; pero dicha resistencia no alcanzó ni de lejos a la de los muladíes como Marwān el Gallego, los Banū Qāsī y 'Umār b.Hafsūn. La emigración a los Reinos Cristianos fue al principio espontánea y después estuvo ligada a las repoblaciones cristianas, como en el caso documentado de Zamora (280/891) y mucho más tras las pueblas de Alfonso III de León. Sólo a partir del 478/1086, con la llegada de los almorávides, la emigración lo fue por motivos políticos; algunos grupos, como los mozárabes malagueños (499/1106) fueron deportados a Marruecos; también lo fueron los granadinos (despues del 520/1126) que no habian acompañado en su retirada a Alfonso el Batallador tras la aceifa de éste; en dicho traslado murieron bastantes de ellos. Los que resistieron a los almohades fueron liquidados por orden de 'Abd al-Mu'mīn (557/1162).

La coexistencia religiosa y la relativa, y más bien ascasa convivencia social se basaba en la condición jurídica de "protegidos" (dimmíes) otorgada a la comunidad que llevaba aparejada el importante pago anual del importe de capitación, de cuya recaudación era responsable el jefe de la comunidad o comes (conde) ayudado por el cadí de los cristianos (qādī al-nasārà) que aplicaba a los subditos mozárabes los principios del Fuero Juzgo. Existieron casi siempre contribuciones especiales y extraordinarias, aunque hay que decir que también las sufrían a menudo los musulmanes.

Los mozárabes urbanos de la nobleza, del clero y de los notables por lo común fueron respetados por el establecimiento islámico y es conocido que a veces llegaron a ocupar puestos importantes en la administración, diplomacia y milicia islámica. Los comes están documentados hasta el final del siglo X; los descendientes de los witizianos fueron muy considerados, asi como los médicos, obispos y metropolitanos. Los artesanos y comerciantes, de los que están documentados los alfareros, drogueros, herbolistas, peleteros, plateros, talabarteros, tintoreros y vidrieros, así como los agricultores y los siervos no tuvieron una consideración mucho peor que la de sus equivalentes musulmanes.

Las comunidades eclesiales dependían de sus obispos y estos de los tres metropolitanos: de la Cartaginense (Toledo), Lusitania (Mérida) y Bética (Sevilla). El primado era el metropolitano de Toledo, pero este no pasaba de ser primo inter pares. Según el estatuto jurídico de los mu'āhidūn, les estaba permitido mantener sus iglesias y cenobios; si en algún caso edificaron un edificio nuevo fue porque legalmente lo presentaron como una reconstrucción de otro ruinoso o porque lo fue en algun remoto lugar rural acaso habitado solo por los

mozárabes. Jamás compartieron templo alguno con musulmanes, cuando asi se afirma, se trata de malas lecturas o de sonadas leyendas. El culto y las ideas teológicas eran comunes a los del resto de los cristianos hispanos. Su liturgia fue la gótico-isidoriana, reconocida canónicamente por el Papa Juan X el año 924. Justamente, la riqueza de datos sobre iglesias y cenobios urbanos mozárabes, no permite afirmar que en las ciudades importantes hubiesen barrios residenciales exclusivos para los mozárabes (mozarabías).

Probablemente los mozárabes fueron siempre disglósicos. Al principio los cultos lo eran entre el latín y el preromance, por llamarlo de algún modo; despues entre el árabe y el romance. La arabización debía ser intensa, pues Alvaro de Córdoba en su Indiculus luminosus (siglo IX) se queja de ella, del abandono del latín y de las humanidades clásicas y del gusto por las costumbres y modas andalusíes.

5.- Los judíos andalusíes. No tenemos datos numéricos sobre la población judía del Reino Hispano-visigodo, pero al parecer era un grupo importante. Según los historiadores árabes, los judíos hispánicos ayudaron a los ocupadores musulmanes, acaso porque antes fueron perseguidos por los hispano-visigodos. Asi, se dice que los judíos granadinos, tras de la ocupación de la ciudad, fueron encargados de su guardia mientras el ejercito islámico proseguía sus operaciones militares. Sin embargo, si tal ocurrió fue circunstancial, pues despues los judíos no fueron mejor tratados que los mozárabes. Lo que si fue real es la importancia de algunas comunidades urbanas judías y el historiador al-Rāzī llama a Granada Garnātat āl-Yahūd. Aparte de Granada estan documentados importantes grupos judios en Córdoba y Toledo, y de la judería de Lucena procedería la familia de los Banū Maymūn, Maimónides.

Pese a la universal fama acerca de la riqueza y espíritu de ahorro de los judios, los más de los andalusíes no pertenecían a la clase adinerada, sino a la del comercio y la artesanía, estando documentada la existencia de carpinteros, ebanistas, joyeros, orfebres, sastres y sederos, en cambio parece ser que no se dedicaron a la agricultura. Su integración social fue mayor que la de los mozárabes, pese a que a menudo fueron peor tratados que estos últimos. Algunas figuras destacaron incluso en los más altos cargos, como Samuel y José ben Nagrālla, visires de los monarcas zīríes granadinos.

La arabización lingüística y cultural de los judíos fue muy superior a la de los mozárabes. Asi, Maimónides escribió toda su obra, excepto la Misné Torá, en árabe y al firmar añadía a su nombre la calificación de "el andalusí" y no el sefardí, como en otros casos. El uso cotidiano y aún culto del árabe estaba favorecido por el hecho de haberse dejado de hablar el hebreo hacia el siglo tercero a.J.C. y haber sido sustituido por el arameo. La lengua y la cultura hebreas estaban reducidas a los usos sinagogales o a ciertas formulas tradicionales cotidianas y festivas. Mientras los mozárabes fueron inpermeables al pensamiento islámico, los judíos incorporaron la aporética, metodología y temática del Kalām islámico primero y de la filosofía después. Así encontramos figuras tan relevantes como Hasday b.Šaprūt, Yaḥyà b.Paqūda, Moises b.Ezra, Yehuda ha-Leví, Ibn Gabirol, Azarquiel. Maimónides, o la famosa familia de los Banū Tibbon. Nunca debe olvidarse que muchos judios dicen aún que entre "Moisés [el del Sinaí] y Moisés [b.Maymūn] no hubo otro Moisés" o sea: otro judío más relevante.

Las comunidades hebreas de al-Andalus residían en sus juderías, pues ya existían en el periodo hispano-visigodo. La de Toledo, denominada Madinat al-Yahūd, está documentada desde

el año 204/819. Pero conviene hacer una matización: hay juderías documentadas por los cronistas y otras fuentes árabes (Baza, Córdoba, Granada, Lucena, Palma de Mallorca, Toledo, Tudela, Valencia y Zaragoza, entre otras), pero la totalidad de las sinagogas mejor o peor conservadas o conocidas por la documentación proceden del periodo cristiano (Barcelona, Burgos, Gerona, Salamanca, Valladolid, Toro, Zamora, etc., incluidos los casos tan conocidos y famosos como los de Córdoba y Toledo). Esto es debido a las persecuciones generalizadas, como el saqueo y matanza de los sefardíes granadinos tras la caída de los Banū Nagralla, el intento de conversión fozada de Yūsuf b.Tašufīn en el periodo almorávide, o el decreto de conversión, destierro o su muerte de los almohades. Aunque algunos judíos andalusíes emigraron a los Reinos Cristianos del Norte (León, Toro y Zamora sobre todo) antes de la persecución, la mayor diáspora tuvo lugar en las épocas almorávide y almohade, sobre todo hacia Toledo, Cataluña y el mediodía de Francia. Conversos a la fuerza fueron Rabí Isaac b.Maymūn y su hijo el famoso Maimónides en su época de Fez, hasta que lograron emigrar al Oriente, residiendo en el viejo Cairo (Fusṭāṭ), de nuevo como judíos notorios: Maimónides fue médico de la corte. Pese a la matanza que siguió al levantamiento anti-almohade del 557/1162, algunos judíos quedaron en la Granada naṣrī, según el testimonio de Ibn al-Jaṭīb y a otros, unas treinta familias de Jaen, las acogió el rey Muḥammad V. Tras las famosas matanzas cristianas del año 1391, bastantes judíos de la frontera castellana se acogieron al reino naṣrī. Con todo se calcula que no sobrepasaron las cuatro mil almas, pues los cristianos arrestaron al conquistar Málaga en 1487 a cuatrocientos cincuenta y al tomar Granada en 1492 encontraron ciento diez hogares judíos (entre 500 y 600 personas).

II.La unidad fundamental religiosa y la pluralidad cultural islámica.

1.- La vocación árabe e islámica de al-Andalus. Desde su origen al-Andalus mostró una decidida vocación islámica y árabe, pese a que inicialmente la población indígena "protegida" (los dimmies) fuese la mayoritaria y a que los beréberes fueran más que los árabes. La cultura andalusí, aunque no fuesen pocos los aportes hispánicos, fue esencialmente islámica y lingüísticamente árabe. El Islam vertebró en una sola articulación común a la inicial minoría árabe, gran parte de alcurnia noble, a los beréberes arabizados y a la masa muladí; todos se sintieron musulmanes hasta el triste final morisco.

En cuanto a la tradición islámica, los andalusíes fueron fundamental y aplastantemente sunníes y en derecho mālikíes, fueron cumplidores de los preceptos islámicos, gustosos de los actos religiosos y orgullosos de sus mezquitas aljamas; obedecieron a sus soberanos en cuanto los tuvieron como imāmes y respetaron y consideraron en mucho a sus cadíes, alfaquíes y ulemas. Su generosidad llenó al Andalus de mezquitas-oratorios, zawīyas y fundaciones.

2.- El cumplimiento de los pilares y las tradiciones del Islam. Si en algo coinciden las crónicas árabes con las cristianas es en ponderar el buen cumplimiento de los andalusíes de los preceptos del Islam, pues aún en la desgracia confesaron su fe, pagaron el azaque sin protestas, asistían a la azalá y observaban el ayuno. Las crónicas y los repertorios biográficos abundan de noticias sobre los nobles, notables y algunos más modestos que hicieron el haŷŷ, pese a la distancia hasta los Santos Lugares y las dificultades del camino, lo

hicieran por tierra casi siempre desértica o por la mar tantas veces procelosa. Pero en esto conviene hacer una precisión: los peregrinos tenían una dificultad mas y era que, por lo común, la monarquia omeya nunca favoreció el ḥaŷŷ, por su antagonismo con los 'abbāsíes y por el temor a las "novedades" orientales que muchas veces consideraron como peligrosas, y esto parece haber sido heredado por sus sucesores políticos.

Posiblemente existió en al-Andalus una cierta tendencia a considerar que el ŷihād contra los siempre peligrosos Reinos Cristianos del Norte podía ser en cierto modo un buen sustituto de la peregrinación. Un signo de esto puede ser el hecho de que Averroes en su Bidāya original (564/1167-1168) no incluyese el libro del ḥaŷŷ y que sólo despues (584/1188) lo redactase y acaso porque asi le interesase a su señor, el soberano almohade.

En el Islam sunnī el ŷihād no es un pilar fundamental, pero si un mandato permanente. El establecimiento de una amplia zona elástica de frontera, casi desde los inicios hasta el Reino Naṣrī, hizo inevitable la lucha fronteriza y las algaras, aparte de las grandes aceifas. El real antagonismo entre el al-Andalus árabe-islámico y los Reinos Cristianos del norte latino-cristianos. confirió carácter de ŷihād a las casi permanentes luchas de fronteras, aparte de las ocasiones en que se le dió tal carácter de modo solemne. Otra cosa es que los voluntarios del ŷihād fuesen en ocasiones más útiles o inútiles respecto a las tropas profesionales.

Cronistas, historiadores, literatos y viajeros han dejado multiples referencia a la celebración de las fiestas religiosas en al-Andalus, cuya enumeración y detalle ahora no son del caso. Si conviene precisar que, pese a las protestas de algunos

alfaquíes, muchos musulmanes andalusíes no le hacían ascos a las fiestas cristianas, en especial a las del año nuevo, durante las cuales se hacias regalos y consumían todo tipo de dulces y golosinas.

3.- La espiritualidad andalusí. La espiritualidad islámica andalusí fue de una extensión y profundidad extraordinarias, alcanzando una de las cumbres universales con la figura excepcional de Ibn 'Arabī de Murcia. Los espirituales andalusíes siempre consideraron que el sentido del tasawwuf es inherente al Islam: la espiritualidad es el testimonio mas profundo de la conciencia religiosa, del mensaje profético de la enseñanza de Muḥammad y del sentido radical de la revelación. La fundación o la adhesión a una ṭarīqa concreta es la reafirmación patente del contenido ideal de la creencia religiosa frente a la perenne tentación de una interpretación meramente legal y ritual de la fe. Todo fiel, tras la necesaria y escalonada purificación, puede aspirar al ascenso espiritual.

Los repertorios biográficos y otras fuentes históricas se refieren a la presencia, vida y obras de numerosos ascetas y místicos casi desde los orígenes del Islam andalusí, cuya enumeración detallada no es ahora del caso. En cambio, si debemos hacer una referencia a la escuela espiritual masarrí, iniciada en el siglo IX con 'Abd Allāh b.Masarra (muerto el 286/899) y estructurada por su hijo Muḥammad b.Masarra (259/883- 319/931). Aunque en los libros conservados de este último, Kitāb al-jawāṣṣ al-ḥurūf (Libro de las propiedades [esotéricas] de las letras) y Risālat al-i'tibār (Epístola de la reflexión) no aparecen doctrinas explicitamente ṣūfíes, los testimonios de Ibn Ḥazm e Ibn 'Arabī y las referencias a su peculiar ṭarīqa de su retiro en las Ermitas de Córdoba, muestran un núcleo espiritual ṣūfī formalizado de acuerdo con

el pensamiento mu'tazilí, lo que le acarreó la condena en tiempos del califa 'Abd al-Rahmān III, cuyo texto nos ha conservado Ibn Hayyān. Para Ibn Masarra el más alto conocimiento es el Dios visto como Uno divino y alcanzado mediante la intención intelectual extática.

Las doctrinas y la tecnica espiritual masarrí atrajo a numerosos espirituales andalusíes, especialmente entre la clase de los notables; y algún grupo, como el de Pechina, desarrolló cierto tipo de comunidad igualitaria. La continuidad de esta forma de espiritualidad se encuentra en el grupo de Ibn al-'Arīf (481/1088- 536/1141), en el que aparecen claramente las moradas de acceso a Dios: unión mística, voluntad, confianza, paciencia, tristeza, temor, esperanza, gratitud y deseo, a las que a veces agrega penitencia y trato con Dios. Pero lo más importante de su doctrina es la consideración positiva de la abstención ascética, que no es una privación sino no tener otro gozo que el de Dios amor. A esta escuela pertenecieron, Ibn al-Husayn de Mallorca, Ibn Barraŷān (muerto el 536/1141) e indirectamente Abū-l-Qāsim b.Qāsī (muerto el 546/1151) en cuya rábīta de Silves enseñó la doctrina de los murīdīn, los novicioa en el ascenso hasta Dios.

Aparte de los sūfíes de raíz más o menos lejana masarrí hubo otros espirituales de distinto origen, entre los que destaca Yahyà b. Muŷāhid de Elvira (muerto el 366/077) cuya escuela se extendió al final del califato y comienzos de los Reinos de Taifas. Sin embargo, la figura principal de la espiritualidad andalusí corresponde al famoso místico de origen murciano Abū Bakr Muhammad Ibn.'Arabī (17 de ramadān del 560/28 julio 1655- 28 de rabī' II del 638/16 noviembre 1240). Aparte de su extraordinaria sistematización de la espiritualidad sūfī codificada en las Futūhāt al-makīya, sus escritos nos exponen

admirablemente el ambiente de la espiritualidad andalusí de su tiempo y de años anteriores con detalles de curaciones milagrosas, bilocaciones, ubicuidad, visiones de toda índole, telepatias, etc. Su Risālat al Quds es una colección hagiográfica extraordinaria que nos retrata la vida espiritual andalusí de numerosos musulmanes, varones y mujeres (como las famosas Fāṭima de Córdoba y Yasmina de Marchena).

Tras de la marcha de Ibn 'Arabī al Oriente, la espiritualidad andalusí de los siglos XIII al XV y aún la de los moriscos, depende de la sistematización sūfī de la ṭarīqa Šāḏiliya, cuyos orígenes se remontan a Abū Madyān (520/1126 - 594/1197) y al asceta beréber 'Abd al-Salām b. Mašīš (muerto el 620/1228). La ṭarīqa recibió su nombre de Abū-l-Ḥasan al-Šādilī (593/1196 - 656/1228), fue enseñada por Abu-l-'Abbās de Murcia (muerto el 686/1287), patrono de Alejandría, y codificada por Ibn al-'Aṭā' Allāh de Alejandria (muerto el 709/1309). Su figura más famosa en al-Andalus fue Ibn Abbād de Ronda (733/1332 - 792/1390); y su doctrina más relevante es la renuncia a los carismas. Este tipo de espiritualidad paso de los iluminados moriscos a los alumbrados cristianos de los siglos XV y XVI.

En el Reino naṣrī de Granada (siglos XIII al XVI) proliferaron los ascetas y místicos, como 'Abd al-Malik al-Qaysī de Ohanes (Almeria), (muerto en Ceuta el 667/1268), Ibn Jamís de Tremecen, Sīdī Abū Ishaq Ibrahim de Almeria, Abū 'Abd al-Sāhalī de Málaga (muerto el 734/1344). Ibn al-Zayyāt de Velez Málaga, Ibn Aḥmad al-Qurayšī de Granada e Ibn Abū-l-Maŷd al-Ru'aynī de Archidona. De las cofradias granadinas, la más notable es la zāwiya de los Banū Bono, fundada por los descendientes de Abū Aḥmad Ŷa'far b.'Abd Allāh b.Muḥammad b.Sīdī Bono al-Yazā'ī de Cocentaina (Murcia) que murió el

624/1227. Puede ser que de los cofrades granadinos del siglo XIV sacase algunas ideas el historiador y poligrafo Ibn al-Jaṭīb de Loja(28 de raŷab del 713/ 15 noviembre 1333 - finales del 776/mayo-junio 1375) en su curioso libro esotérico Rawdat al-ta'rīf bi-l-ḥubb al-šarīf.

4. Los "disidentes" andalusíes. Aunque la mayoria de los musulmanes andalusíes, como ya se ha dicho, fueron de profesión doctrinal sunies y malikies en cuanto al derecho, no por ello faltaron individuos y grupos "disidentes". Los escasos "disidentes" jāriŷies siempre fueron rechazados con dureza por los omeyas andalusíes, asi en el caso de la revuelta jāriŷī de Almería y Morón del año 210/815, como por el ejemplo del mendigo medio loco cordobés que espantó el caballo del califa 'Abd Al-Raḥman III y al que dieron muerte, antes de comprobar quien era, por haberlo tomado por jāriŷī.

La Mu'tazila fue introducida en al-Andalus por el médico cordobés Abū Bakr Fariŷ b.Salam y a ella pertenecieron figuras cercanas a la corte omeya, como Abū Wahh 'Abd al-'Alī b.Wahh en tiempos del emir 'Abd al-Raḥman II o Ibn Lubāba en los del califa 'Abd al-Raḥmān III. El más destacado de estos mu'tazilies, Abū-l-Ḥakam Muḏīr b.Sa'īd al-Ballūtī llegó a ser cadí mayor de Córdoba en tiempos del antes citado califa.

Si los mu'tazilíes en general no despertaron demasiadas sospechas, no sucede lo mismo cuando sus doctrinas aparecen en la formación del pensamiento masarrī. A finales del siglo IX el alfaquí Ahmad b.Jalīl al-Ḥabbāb escribió una refutación de las doctrinas masarríes y posiblemente el ambiente cordobés fue el que obligó a Muḥammad b.Masara (269/883 - 318/931) a marchar al Oriente. Este ultimo no debió ser molestado a su regreso a al-Andalus al inicio del reino del califa 'Abd al-Raḥmān III;

pero, tras de su muerte, el califa reactivó una condena redactada por 'Abd al-Raḥmān b.'Abd Allāh al-Zaŷŷalī (muerto el 302/914) y ordenó una violenta persecución de los masarríes acusandolos de todo tipo de impiedades. El historiador Ibn Ḥayyān nos ha dejado el testimonio de la inquisición ordenada al maula 'Abd Allāh b.Badr y de dos lecturas en las mezquitas aljamas de todo el reino el 9 de ḏū-l-hiŷŷa /7 de mayo 952 y 8 de rabī' I del 345/20 junio 956. Las acusaciones de impiedad continuaron en tiempos de los califas al-Ḥakam II y Hišām II.

Tambien hay datos sobre las acusaciones contra algunos bāṭinies, como los espirituales antes citados Ibn'Arīf e Ibn Barrayān. En cambio, los escasos ẓāhiries mo fueron demasiado molestados, pese al relieve del gran polígrafo Ibn Ḥazm (30 de ramaḍān del 384/ 7 de noviembre 994-28 de ša'ban del 455/ 15 de julio 1063) y de la polémica del jurisperito de Beja Abu Walīd Sulaymān al-Bāŷī (402/1012 - 407/1081), pues Ibn Ḥazm ocupó cargos políticos en dos de las ocasiones que los príncipes omeyas intentaron la restauración legitimista durante la gran fitna tras el gobierno de facto de los 'āmiríes. Lo mismo debe decirse de las dificultades del filósofo Ibn Baŷŷa con los almorávides, de la quema de los libros de al-Gazzalī por el cadí de Córdoba Ibn Hamdīn (503/1109) y de la condena y destierro de Averroes casi al final de su vida.

En cambio, los šī'íes, reales o supuestos, fueron duramente perseguidos por los omeyas andalusíes por motivos políticos, habida cuenta del antagonismo entre árabes y marwāníes. Además, los presuntos misioneros ismā'īlies de los siglos X y XI fueron tan misioneros como reales conspiradores contra la monarquía omeya andalusí. Por otra parte, aunque algunas figuras de notables de los siglos X y XI fueron tildados de šī'ies, no hemos podido rastrear confesión alguna

que los proclamara como duodecimanos o septimanos. Prescindiendo de este dato los tres autores cuyas teorías son en cierto modo paralelas a algunas ismā'īlíes, fueron Qāsim b.Qāsī (siglo XII), Ibn al-Abbār (siglo XIII) e Ibn al-Jaṭīb (siglo XIV). El que se atribuyesen un cierto imāmato y la recolección del azaque (como Qāsim b. Qāsī), fuesen empecinados 'alīdas (como Ibn Abbār) o fueran gnósofos esotéricos (como Ibn al Jaṭīb) no los hacia aún mas šī'íes y concretamente Ibn al-Jaṭīb no fue encarcelado y ejecutado por su curiosa gnósis sino por venganza política de su antiguo señor naṣrī Muḥammad V.(4)

III.- La pluralidad del al-Andalus no musulmán.

1.- La cultura mozárabe. Pese a la llegada de los muslmanes y el establecimiento social islámico en la Península Ibérica, los hispano-visigodos que permanecieron en al-Andalus, a los que llamaremos mozárabes, continuaron la labor cultural del periodo Hispano-visigodo. Figuras como San Isidoro de Sevilla, San Eugenio de Toledo, San Braulio de Zaragoza, San Julián de Toledo y San Martín de Braga vertebraron la ciclo-cultura hispano-visigoda, fundamentada en el ideal religiosos cristiano y el social imperial visigodo. Pese a su brillo momentáneo, se trataba de una ilusión que fue vigorosamente querida y expuesta, pero cuya limitación aparece a las claras cuando es casi borrada del todo por la voluntad árabe-islámica de los fundadores de al-Andalus que, a pesar de ello, se sirvieron de ella. Como hoy sabemos, no sólo se aprovecharon de las informaciones cientificas e históricas hispano-visigodas, sino que tomaron método y formas en el arte, la historia escrita, la medicina y otros saberes desarrollados por los andalusíes musulmanes.

Frente a esta dimensión de aporte cultural, la ciclo cultura isidoriana sería continuada por la minoría mozárabe dando origen a lo que en otro lugar he llamado "una cultura resistente", caracterizada por tres signos peculiares: el uso del latín como vehiculo de expresión, una vocación de orientqación tenaz hacia la Cristiandad extra-andalusí y una fuerte ignorancia voluntariosa de la realidad doctrinal árabe-islámica. El caracter "resistente" de esta cultura se advierte en la mediocre calidad del latín de los mozárabes, como reconoce San Eulogio, que reprocha a sus paisanos cristianos su gusto por el buen árabe y su franca ignorancia de la lengua latina. Si se exceptuan los poemas latinos y algunos fragmentos del Indiculus luminosus de Paulo Alvaro de Córdoba (muerto despues del 245/860), los restantes escritos conservados presentan un latín de escasa calidad. Si nos fijamos en los contenidos, no aparece huella alguna de las creaciones literarias árabo-musulmanas; y cuando San Eulogio viaja a los Reinos Cristianos del norte y ultrapirenaicos, trae como novedosos libros que ya habia manejado, casi en todos los casos, la cultura ciclo-isidoriana, como La Ciudad de Dios de San Agustín,los Epigramas del obispo Aldehelmo, algunos Himnos, las fábulas de Avieno, poemas de Homero, las Sátiras de Juvenal, Porfirio y la Enneida de Virgilio. Los autores que aparecen citados por Paulo Alvaro y el abad Sanson, tampoco muestran mayor apertura cultural; San Agustín, San Beato de Liébana, Claudiano Mamerto, San Gregorio, San Hilario, San Isidoro, San Jerónimo, San Julian, Orígenes y Porfirio. Por último, en lo que se refiere a la voluntaria ignorancia de la realidad cultural árabe-musulmana, Paulo Alvaro polemiza con un lejano y supuesto judaizante germano, Bodo Eleázoro; y el abad Speraindeo (hacia el 214·850) en el Liber apologeticum y San Eulogio (decapitado en Córdoba el 1º de ḏū-l-hiŷŷa del 244/ 10 marzo 859). aparte del citado Paulo Alvaro, describen a Mahoma

al estilo de los escritores cristianos no andalusíes y sin demostrar el conocimiento de la tradición musulmana sobre su profeta.

En resumen, Speraindeo escribió el citado *Libro Apologeticum* y un opusculo defendiendo la doctrina cristiana; San Eulogio, escribió el *Documentum martiryale* y el *Memoriale sanctorum* donde relata la persecución de los mozárabes cordobeses, el *Apologeticum ss. martyrum* y algunas cartas; Paulo Alvaro, el citado *Indiculus luminosus* y el *Liber scientiarum*; y el abad Sanson del monasterio Pinamerariense y luego de la Iglesia de San Zoilo de Córdoba, el *Apologeticus* redactado en su retiro de Martos, una refutación del presunto hereje Hostegesio de Málaga, pariente del *Comes christianorum* de Córdoba.

Para valorar esta situación cultural conviene no olvidar dos hechos fundamentales: el primero que la cultura mozárabe andalusí no da señales de vida ~~a partir~~ después del siglo X y que son muchos los que emigran a los Reinos Cristianos desde dicho siglo hasta mediados del XII; el segundo que la ciclo-cultura mozárabe solo alcanza a una parte pequeña de su población. Los bobles (nobleza de origen y alto clero) y parte de los acomodados (bajo clero, terratenientes y algunos comerciantes) podían estar influídos por ella; pero la casi totalidad de los pobres (casi todos los artesanos y pequeños comerciantes, labrantines, siervos y esclavos ilegales) dificilmente tenían acceso a ella.

2.- *Los judíos andalusíes*. La estructura social de los judíos andalusíes no es uniforme, como suponen algunos tópicos manidos. En ellos se distinguen los guías (sabios e ilustrados), los ricos (financieros y mercaderes), los

acomodados (artesanos y comerciantes) y los pobres (empleados y es dudosos que hubiese campesinos). La cultura judeo-andalusí solo opera sobre los dos primeros grupos, salvo en lo que se refiere a los usos cultuales y familiares que tambien alcanzó a acomodados y pobres. En cambio, la integración lingüística y socio cultural global fue muy importante. Esto se debe a algo que suele olvidarse con pertinaz frecuencia: desde la diáspora no existió una sociedad ni una cultura hebraico-judia dominante. Los judíos, en especial durante el medievo, nunca fueron opresores y casi siempre fueron oprimidos, más o menos, según los lugares y los tiempos. Lo mismo que en Alejandria utilizaron el griego y sus formas culturales, en la Península Ibérica, pese a desdenes y persecuciones, tuvieron la gloria de contribuir muy eficazmente a las dos culturas establecidas: la árabe-islámica en al-Andalus y la latino-cristiana en los Reinos Cristianos. Nunca debería olvidarse que Maimónides, del que los judíos dijeron que entre Moisés y él no hubo otro de su talla ("entre Moises [el del Sinaí] y Moises [b. Maymūn] no hubo otro Moisés"). vivió en al-Andalus, Marruecos y Egipto y escribió todas sus obras, menos una, en árabe, incluida su correspondencia. La sinagoga nunca olvidó del todo el hebreo y el arameo, pero la cultura judía alto medieval se expresa en árabe, que también podía escribirse con caracteres hebreos. Asi, junto a la cultura interna sinagogal, que ahora no es del caso, la cultura sefardí andalusí estuvo integrada en la lengua común árabe y los métodos y formas del pensamiento arabo-andalusí.

De las patrias adoptivas que tuvieron los judíos de la diáspora ninguna otra les pareció más patria que Sefarad. Asi, no es de extrañar la fuerza con que nace la cultura judeo-andalusí a partir del siglo XI. Integrados en la arabidad desde la Bayt al-ḥikma bagdadí, receptores de la mu'tazila y del

kalam en general, irrumpen en el siglo XI con una figura de relieve tan excepcional como fue la de Ibn Hazm. Salomon b.Gabirol (hacia 410/1020 - 449/1058), conocido por Avicebrón, autor entre otras obras del Yanbu'al-hayya (La fuente de la vida) traducida al latín por Ibn Dawud y Gundisalvo (Fons vitae) y al hebreo por Jehudà b.Tibbon (Megor Hayim). En esta misma dirección y con notable influencia del kalam, aparece Yahya b.Yusuf b.Paquda (431/ 1040 - 493/1100 aproximadamente) autor del Kitab al-bidaya ilà fara'id al-qulub (Introducción a los deberes del corazón), obra tan profunda como de belleza excepcional. La reacción frente a las innovaciones del pensamiento aparecen en Yehuda ha-Leví (467/1075 - 539/1145 aproximadamente) autor del Kitab al-budjat wa-l-dalil fi nazr al-Din al- dalil (Defensa de la religión menospreciada) conocida por su nombre hebreo Sefer ha-Kuzari, apasionada defensa de la religión judía. En esta dirección , si bien con muchos matices diferenciales, aparecen numerosos judíos andalusíes de finales del siglo XI y primera mitad del XII; junto a ellos, se encuentra uno que ya anticipa la postura de los falasifa, Yusuf b.Saddiq (472/1080 - 543/1149).

Pero, como ya se ha anticipado, el gran genio del pensamiento judío andalusí es Abu 'Imran Musa b. Maymun b.'Abd Allah al-Andalusí, conocido en hebreo como Rabbi Mosè b. Maymun y Rambam y por Maimónides entre los latinos (Córdoba, Ŷumadà II 529/marzo 1135 o 4896 de la creación- El Cairo, 18 rabi' II 601/ 13 diciembre 1204 o 20 tebet 4965), Maimónides fue médico excelente y famoso talmudista, autor del Kitab al-Siraŷ (Luminar), Kitab al-fara'id (Libro de los preceptos), Kitab 'asara qa'ida (Los trece principios) o la Miŝnà Tora (Segunda ley, única que escribió en hebreo). Como filósofo es autor de numerosas obras, entre ellas la Maqala fi sina'at al-mantiq (Sobre lógica), al-Risalat al-yamaniya (Epistola del Yemen).

Maqāla fī-l-tawhīd (Sobre la unidad de Dios) o la Maqāla fī-l-sa'āda (Sobre la felicidad eterna). Pero su gran libro y obra maestra del pensamiento judío universal es Dalālat al-ha'irīn (Guia de perplejos) traducida al hebreo por Samuel b.Tibbón con el título de More nêbūjīn. El pensamiento de Maimónides es deudor del de al-Fārābī y Avempace, y demuestra un profundo conocimiento del pensamiento árabe-islámico con excepción del de Averroes, pues las obras de este último llegaron a El Cairo cuando Maimónides, que nos informa del evento, ya estaba en sus últimos años de vida.

IV.- Los frutos de la unidad esencial de al-Andalus y de la multiplicidad de hechos diferenciales.

Una lectura desapasionada de los datos que hemos expuesto, más detallados en los aspectos del pensamiento, pues en este soy menos ignorante que en otros, muestran frutos muy especiales enriquecedores del Medievo. Si se hiciese algo semejante sobre los aspectos artístico, científico o linguístico tambien podrían observarse, pero ello exigiría un libro y no un artículo. Sin embargo escribiendo en los albores del siglo XXI me parece necesario copiar aquí una advertencia que ya publiqué en 1992: "En estos últimos tiempos hay una cierta tendencia a imaginar un al-Andalus paradisíaco, ejemplo de comprensión y convivencia en el que cristianos, judíos y musulmanes habrían vivido fraternalmente. Por desgracia, eso no ocurrió entonces, como no sucede ahora en todas partes. Como muchos de los desinformados, gratuitos o interesados, mantenedores de tal tesis detentan la mayoría de los medios de comunicación de masas y han puesto de moda dicho falso irenismo, la confusión ha llegado a muchas partes, favorecido por quienes sacan provecho de ella". (5).

Hecha la anterior advertencia conviene resaltar que desde el siglo VIII a mediados del XII y gracias a la unidad central árabo-islámica y a la diversidad cultural islámica, judía y cristiana, al-Andalus fue un gran foco cultural y un ejemplo de coexistencia social excepcional. Nombres universales, cual los de Averroes y Maimónides, lo perpetuan. Tampoco debe olvidarse que las fuerzas que cortaron referida situación fueron extra-andalusíes: los imperios almorávide y almohade desde el sur y los Reinos Cristianos desde el norte. No se olvide que Averroes al referirse a los pueblos que parecian tener un talante belicoso como naturaleza, cita entre otros al Reino castellano-leonés. Si en éste tambien se diese una coexistencia más o menos tolerante durante los siglos XII al XIV y poco más, siempre el al-Andalus lo fue antes, por eso resulta mas penoso el paso del adelanto cultural al atraso social que he intentado analizar en otra parte. Por esto siempre he pedido dejar los mitos atrás, y atenerse a la realidad. Es lo que he intentado en estas páginas mas divulgadoras que otra cosa.

Miguel CRUZ HERNÁNDEZ

NOTAS

(1).- CRUZ HERNANDEZ, M. El Islam de al-Andalus, historia y estructura de su realidad social. 2a ed. Madrid, 1996, pp.24-25. Habida cuanta de la índole de este artículo remito a dicha obra para el conjunto de mi exposición. No citaré ningún otro trabajo, pues dada la índole del mio y su extensa bibliografía resultaría redundante.

(2).- Op.ct. p.39.

(3).- Po.ct.p 30.

(4).- Para todo lo referente al pensamiento andalusí islámico y judío, debo remitirme a mi libro Historia del pensamiento en el mundo islámico, vol.II, El pensamiento en al-Andalus, 3ª ed. Madrid, 2000. Hay traducción italiana y en prensa la francesa.

(5).- El Islam de al-Andalus, ed.ct. p. 535.

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

الوحدة والتعددية والتعايش
الاجتماعي والديني في الأندلس

أ. د. ميغيل كروز إرناندث

يهدف البحث إلى دراسة الجذور التاريخية للأندلس بخصائصها المنفردة والمتعددة، سواء من الناحية التاريخية أو من زاوية مظاهرها الثقافية المختلفة، مع التركيز على التركيبة المعقدة للمجتمع الأندلسي.

ويتناول الباحث بالتحليل العناصر المتعددة التي كانت تشكل المجتمع الأندلسي مثل العرب والبربر والإسبان القوطيين (المستعربين والمولدين) والعبيد وغيرهم، مع التركيز على إسهامات العرب والبربر وعلى اللغة والثقافة العربية والإسلامية.

ويعطي الباحث بعض التفاصيل عن الوضع الاجتماعي والثقافي للمستعربين الإسبان (المسيحيين)، ثم لليهود الأندلسيين وعمق العنصر اللغوي العربي لديهم.

وبعد الحديث عن الواقع الاجتماعي للأندلس ومظاهر الوحدة السياسية والاجتماعية العربية الإسلامية، يتم الحديث عن الوحدة الدينية الأساسية والتعددية الثقافية مع التركيز على إقامة أسس الإسلام وتقاليده ومظهر الروحانية في المجتمع الأندلسي، وكذلك على «الخوارج» في الأندلس.

ثم بعد ذلك يتحدث الباحث عن الأندلس غير المسلمة بثقافتها وتعددياتها مع إفراد ثقافة المستعربين وثقافة اليهود والتركيز بصفة خاصة على أثر اللغة العربية المتعمقة عند المفكرين اليهود ومن أشهرهم (ابن ميمون).

وفي الختام يسرد الباحث المظاهر الأساسية لوحدة الأندلس وكذلك مظاهر التعددية وخصائصها.

****

Literary Symposium

Unity, Pluralism and Social and Religious Coexistence in Andalusia

Dr. Miguel Cruz Hernandez

"Summary"

The purpose of the paper is to study the historical origins of Al-Andalus with all its multi and individual characteristics, historically and culturally with some concentration on the complex structure of Andalusian society.

The writer analyzes the various elements that helped in the formation of Andalusian society, such as the Arabs, Berbers, Goths Spaniards (Arabist and Muwaladeen), slaves and others, by asserting the contributions of the Arabs and Berbers on the Arabic and Islamic language and culture.

The writer illustrates the social and cultural situation of the Arabist Spaniards (Christians), and then of the Andalusian Jews in connection with the deep-rooted Arabic language and culture and its impact on them.

After tackling the social reality of Al-Andalus and the Arab/Islamic aspects of social and political unity, the writer endeavors to deal with the basic religious unity and multi-culturalism by emphasizing the establishment of Islamic foundations and traditions, as well as the spiritual features of Andalusian society, in addition to the Renegades (Al-Khawarij).

The writer points out to the non-Muslim Al-Andalus with all its multi-culturalism and plurality of the Arabists and Jews by shedding some light on the deep influence of the Arabic language on the intellectual Jews, especially Ibn-Mymoun.

Finally, the writer demonstrates the story of the basic features of Andalusian solidarity and plurality.

****

Unidad y pluralidad, y la convivencia social y religiosa en al-Andalus

Por/ Miguel Cruz Hernández

Resumen

Se estudian las raíces de la unidad y pluralidad de al- Andalus tanto en su generalidad histórica como en sus aspectos culturales concretos, mostrándose la complejidad social andalusí. Se analizan los elementos sociales globales de las comunidades de al-Andalus de origen árabe, beréber, hispano-visigodos (mozárabes y muladíes), eslavos, etc. Se estudian en concreto las aportaciones raíces de árabes y beréberes; la cultura y lengua árabes y el Islam. Se detallan las situaciones sociales y culturales de los mozárabes andalusíes (cristianos); después las de los judíos andalusíes y su profunda arabización lingüística.

Establecida la múltiple realidad social que se da en la unidad político-social árabe-islámica, se explica la unidad fundamental religiosa y la pluralidad cultural islámica, subrayando el cumplimiento de los pilares y las tradiciones del Islam, la espiritualidad andalusí y los "disidentes" andalusíes. A continuación la pluralidad del al-Andalus no musulmán, con la cultura aparte mozárabe y la de los judíos andalusíes, haciendo especial referencia a la eficacia cultural de la arabización lingüística de los pensadores judíos, como en el caso señero de Maimónides. Y se concluye haciendo referencia a la unidad esencial de al-Andalus y de la multiplicidad de hechos diferencíale.

****

L'Unité, la Pluralité, la Coéxistance sociale et religieuse en Andalousie

Dr. Miguel Cruz Harnandés

Cette recherche vise à étudier les racines historiques de l'Andalousie avec ses particularités multiples et exceptionnelles aussi bien du côté historique que sous l'angle de ses réalités culturelles diverses, tout en insistant sur la structure complexe de la société andalouse.

L'auteur analyse les éléments multipless qui formaient la société andalouse comme les arabes, les berbères, les espagnols gothiques (arabophones , métis), les esclaves et autres. Il insiste sur la contribution des arabes et des berbères et sur la langue et la culture arabo-musulmanes.

L'auteur donne des détails sur la position sociale et culturelle des arabophones espagnols chrétiens et des juifs andalous et la profondeur de l'élément linguistique arabe chez eux ;

Après la description de la situation sociale de l'Andalousie et des manifestations de l'unité politique et sociale arabo-musulmane, l'auteur aborde l'unité religieuse de base et le multiculturalisme tout en insistant sur la pratique de l'Islam et de ses rites et sur la spiritualité de la société andalouse et des «dissidents» en Andalousie.

Le chercheur parle, après, de l'Andalousie non musulmane avec ses cultures, ses pluralités tout en mettant en exergue la culture des arabophones et celle des juifs, il insiste sur l'impact profond de la langue arabe chez les penseurs juifs dont le plus célébre est Ibn Meymoun.

En conclusion, le chercheur énumére les manifestations essentielles de l'unité de l'Andalousie, de sa pluralité et de ses particularités.

رئيس الجلسة:

شكرًا جزيلاً للدكتور ميغيل أرناندث على هذه الإضاءة الواسعة، التي اختتمها بأن الأندلس كانت منارة ضوء للعالم كله حتى في لحظة انكسارها وانحسارها من أوروبا.. نشكر السادة المتحدثين جميعًا ونترك المجال للمداخلات.

****


المناقشات

رئيس الجلسة:

يتفضل الآن سماحة الشيخ آية الله محمد علي التسخيري بالمداخلة الأولى ونرجو الالتزام بأربعة دقائق لكل متدخل.

الشيخ محمد علي التسخيري:

بسم الله الرحمن الرحيم.. وسوف أطيع الرئيس أيضًا في ولايته بالالتزام بالوقت المحدد، كان سؤالي للدكتور بيير جيشار..، لا أدري هل كان يعني بالدقة أن عصر الأندلس طال سبعة قرون، أم هي فلتة . أرجو أن يوضح لنا ذلك.

أما الملاحظة الموجهة للدكتور المناعي: أنا أعتقد أن اعتبار أفريقية تبدأ من إسبانيا أو اعتبار الشرق يبدأ من بعد مصر، هذه (مزحة) تاريخية وأعتقد أنه يجب أن نعبرها. هذه حالات تعصبية غريبة. الشيء الآخر. أنه جاءت عدة تعبيرات مثل: (احتلال، فتح، غزو..) نحن نعلم تاريخيًا خصوصًا آنذاك أن الاحتلال يعني الهجوم المصلحي الطامع، والفتح – على الأقل في لغتنا – يعني انفتاح حضاري، وإن صحبه شيء من السلطة، أنا لا أريد أن أناقش في المصطلحات أهو فتح أم احتلال، لكني أريد أن أقول علينا أن نقيم التحرك في تلك العصور على أساس المعطى الحضاري الذي تركته هذه الحركة . فهل كان المعطى الحضاري لحركة المسلمين واتجاههم إلى الأندلس معطىً إيجابيًا أم كان سلبيًا؟.

والحقيقة أن الحوادث التاريخية ينظر لها من زوايا متعددة، الآن انهزام المسلمين في (بواتيه) يحتفل به الغربيون لأنهم دحروا التقدم الإسلامي، في حين أن هناك كتّابًا غربيين كُثر يقولون إن المسلمين لو لم يهزموا في (بواتيه)، لفتحوا أوروبا على حضارة جديدة، ولم تكن أوروبا لتمر على عصور الظلام الوسيط. هذا تقييم حضاري، يجب أن نقيم به التحركات التاريخية، لا أريد أن أقرر شيئًا . ولكن أقترح أن نطرح هذا المعنى.

أيضًا هناك كلمة، هناك نوع من الجمع في حديث الأستاذ بيير جيشار بين الشيعة والمعتزلة، وهما مذهبان مختلفان تمامًا وإن اتفقا في بعض التصورات كالعدل.

آخر كلمة السيد الرئيس، هذه مهمة أريد أن أقول نحن كان علينا أن ندرس الاتجاه الديني في شعر شعراء الأندلس، وخصوصًا ابن زيدون، كثير من الدراسين ينظرون إليه كشاعر مُتميع أو حتى ولادة يعطونها صفة امرأة معلنة بالفساد، وأنها طبعت على وشاحها أنها مستعدة لأن تستجيب لمن يشتهي قبلتها. هذا المعنى في إطارنا الإسلامي لا يمكن أن نتصوره من امرأة ساقطة، فكيف من امرأة تعيش مستوى الإمارة، ابنة خليفة، وحتى خلقها الرفيع أعلى من خلق أبيها كما يقال الذي كان فيه ضعف، أنا أعتقد أنه يجب علينا أن لا ننظر إلى الأمور ببساطة إذا كان لديها في شعرها كلمة من هذا الكلام. هذا لا يكشف عن شخصيتها. يعرف الأستاذ مدين الموسوي (رئيس الجلسة) أن (السيد الحبوبي)، كان من أعظم العلماء، ولكنه كان من أروع الذين يصفون الخمر وحباب الخمر وصفاء الخمر، وشعره الغزلي ماجن أحيانًا.

كذلك فإن (حافظ الشيرازي) أحيانًا يتحدث عن الخمر والعشق وكذا وكذا في حين أن (حافظ) كان من حفاظ القرآن ومن المتعهدين بالإسلام والتعاليم.. الشعر أحيانًا لا يعبر عن الحقيقة، لا نستطيع أن نقيمّ شخصية أو حضارة من خلال التخيلات الشعرية.. أنا أقترح أو أدعو إلى خُلق تاريخي وفهم إلى طبيعة المجتمع قبل أن نستدل على حالة كبرى ببيت من الشعر وأمثال ذلك وحياكم الله، وأعتذر والسلام عليكم.

رئيس الجلسة:

حياكم الله يا شيخ، ويتفضل الدكتور صالح السنيدي بمداخلته الثانية.

الدكتور صالح السنيدي:

بسم الله الرحمن الرحيم. السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.. بدايةً اقتراح موجه إلى هذه المؤسسة الجليلة بعطاءاتها وإسهاماتها. أقترح وبناء على الجلسة الأولى وما لاقته من رواج أن يكون هناك ملتقى تنظمه هذه المؤسسة الكريمة عن إسهامات الحضارة العربية الإسلامية في الحضارة العالمية من خلال الأندلس خاصة وأن هذه

الحضارة تعيش في هذه البلاد وهذه الأيام استلابًا أو يحاول البعض أن يجيرها لصالحه. وما تشهده المكتبة الأندلسية خير دليل على ذلك.

المداخلة تتمثل ببعض النقاط: أولها موجه إلى الدكتور بيير جيشار في نقطتين: الأولى تتعلق بالبربر، والتركيبة السكانية وخاصة تركيبة الجيش في العهد الأول أو في بداية الخلافة الأموية، كان هناك توازنٌ ما بين المولدين وبين العرب وبين البربر لكن في اعتقادي أنّ بداية اختلال هذا التوازن ليست في القرن التاسع وإنما جاء في نهاية القرن العاشر الميلادي حينما حاول (المنصور العامري) أن يحدث انقلابًا أو حاول أن يكون له سلطة داخل السلطة، بمعنى إضعاف الخلفاء الأمويين وخلق إمارة جديدة داخل الخلافة الأموية، فاستقدم أو استجلب عددًا كبيرًا من البربر وأدخلهم في الجيش، وهذا هو الذي خلق عدم توازن، وخلق أيضًا بداية السقوط للدولة الأموية الذي جاء في نهاية القرن العاشر وبداية القرن الحادي عشر فكان انقلابًا أو كان تصرفًا طبعًا غير مدروس وغير مسؤول ، هو الذي أدى في نظري إلى اختلال التوازن وبنية الجيش ومن ثم ظهور حركات مناوئة لتصرفات المنصور، ثم السقوط المريع الذي شهدته الخلافة الأموية.

النقطة الثانية: تتعلق بإعلان الخلافة من قبل عبدالرحمن الناصر (عبدالرحمن الثالث). هل جاء محاكاة للمشرقيين؟ أعتقد لا؟ لأن عبدالرحمن الداخل حينما دخل الأندلس وأعلن الإمارة الأندلسية، لم يعلن نفسه خليفة احترامًا لوحدة الخلافة في الدولة الإسلامية بمعنى أن المسلمين لا يقبلون بوجود خليفتين، فاحترم هذا الشرط، وبقي أميرًا للأندلس. فلما جاء عبدالرحمن الناصر استجدت مستجدات، فظهرت الخلافة الفاطمية في شمال أفريقية، عبيدالله المهدي أعلن نفسه خليفة في شمال إفريقيا وأسس الدولة الفاطمية، أمام هذا التصرف، وأمام ظهور هذه المعطيات الجديدة، اضطر (الناصر) ليعلن نفسه خليفة (ثالثًا)، الخليفة العباسي في المشرق، الخليفة الفاطمي في شمال أفريقيا، عبدالرحمن الناصر اضطر أن يعلن نفسه خليفة في الأندلس خاصة أمام محاولات التدخلات التي حاول أن يقوم بها الفاطميون في الأندلس.

النقطة الأخيرة: هي تأثير الفاطميين على حركة (ابن مسرة)، في رأي أستاذنا ميغيل إرنادث هل هناك تأثير للفاطميين على هذه الحركة أم لا؟ وشكرًا لكم جميعًا..

رئيس الجلسة:

تتفضل الآن الدكتورة حسناء طرابلسي من تونس لتقول مداخلتها.

الدكتورة حسناء طرابلسي:

السلام عليكم .. أشكر الأساتذة الأجلاء على ما أفادونا به في هذه المحاضرات القيمة وأسمح لنفسي لإبداء بعض الملاحظات.

أولاً فيما يتعلق بمحاضرة الأستاذ بيير جيشار، سأقيم نوعًا من المقارنة بين محاضرته وبين محاضرة الأستاذ ميغيل إرنادث، على ما فهمت، اعتبر الأستاذ جيشار أنّ الوحدة التي كانت سائدة في الأندلس جاءت باعتبار أن العنصر العربي كان مسيطرًا، وباعتبار أنّ اللغة العربية هي المسيطرة كذلك، وذلك في رأيه جعل التعددية ضئيلةً إذا لم تكن منعدمة، في حين أن الأستاذ ميغيل ارناندث أشار على ذلك بالتعددية، واعتبر أن المجتمع الأندلسي قام على التعددية، باعتبار أن المسيحيين كانت لهم حرية ممارسة دينهم، وكذلك اليهود، ثم إن مجتمع الدولة الإسلامية وما نعلمه أيضًا من تاريخ الدولة الإسلامية أن المسيحيين كانت لهم كنائسهم وكان لهم رهبانهم، إذًا في أعلى المستويات. طبعًا العنصر العربي في مستوى الحكم كان مسيطرًا، وهذا من طبيعة الدولة، فالدولة عربية إسلامية، والحكم كان بيد المسلمين، ولكن مع ذلك كانت هنالك مشاركات للمسيحيين ولليهود، ونعلم أن كثيرًا من اليهود لعبوا دورًا سياسيًا هامًا وكذلك المستعربين، ولئن بقوا على أديانهم فقد تبنوا اللغة العربية، وقد ذكر لنا الأستاذ ميغيل أنّ بعضهم كان يتباهى بحذقه للغة العربية أكثر من المسلمين أحيانًا. ثم ما نقصده بالتعددية إنما هو توفير الحرية، حرية المعتقد بنسبة إلى مختلفي عناصر المجتمع الأندلسي أي المسلمين والمسيحيين واليهود. إذا لا يمكن أن ننفي وجود التعددية في الأندلس.

وأظن أن ذلك ينطبق حتى على العصرين المرابطي والموحدي، ولكن هنالك ملاحظة وهي أن المستعربين.. قلّ عددهم في البلاد الإسلامية بمقتضى حركة الاسترداد المسيحية، فعندما استرجع أمراء الإسبان جانبًا من أراضيهم من البلاد الإسلامية هاجر كثير من المستعربين إلى المناطق المسيحية.

ملاحظة أخرى أخيرة.. تأييدًا لما ذكره فضيلة الشيخ التسخيري من أنه لا ينبغي أن نفهم الأمور فهمًا سطحيًا فيما يتعلق بأهل الأندلس، فكثيرًا ما شاع عن الأندلسيين انصرافهم إلى المجون والخلاعة والاستهتار، وأنهم بذلك ضيعوا أرض الأندلس. والحقيقة كانت هناك عوامل كثيرة متشعبة، ومثال بسيط يبرز لنا خطأ هذا الرأي.. الموشح، وفن التوشيح يُعد من أكبر مظاهر المجون والخلاعة في الأندلس..

وفي الحقيقة من يتعمق في دراسة الموشحات يتبين أن الموشح يصدر عن إحساس فاجع بالزمن ... عن قلق وجودي عميق عند الأندلسي، فهو عندما يدعو إلى اللذة، لا يعني أنه متكالب عليها، إنما هو أحسَّ أن الحياة قصيرة، وأنّ قدر الإنسان الفناء والاضمحلال، لذلك فهو يحسُّ بقيمة الحياة. وهذه الدعوة إلى المجون في الحقيقة إنما هي دعوة ظاهرة تخفي إذًا هذا الإحساس الفاجع بالزمن. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا جزيلاً.. ونحن الآن مع الدكتور أحمد عبدالعزيز فليتفضل بمداخلته في دقيقتين حيث جاءت لنا تعليمات عاجلة بالتسريع في إنهاء الندوة.

الدكتور أحمد عبدالعزيز:

لأنني أحد المتحدثين في الجلسة التالية التي ستكون في الساعة الخامسة، فلن أكرر شيئًا ولن أطيل في الحديث، أنطلق إلى السؤال الحقيقي وهو الذي فجره الدكتور مبروك المناعي عندما تحدّث عن الرومان وأراد أن يفرق ولا أدري ماذا يفرق.. كيف استطاع أن يفرق (الرومان، الرومانثي الرومانيون، الرومانكمو)، أنا في رأيي أن هذا كله يأتي من منبع واحد وهو (الرومانثي). الرومانثي كانت لغة يتحدثها هؤلاء الذين

يعيشون مع المسلمين في الأندلس، ونعلم أن الأندلسيين كانوا يعرفون أيضًا هذه اللغة وكانوا يتحدثونها، ومنها انطلقت أيضًا (حكايات الرومانثي) التي تطورت فيما بعد إلى الروايات التي ظهرت، ولذلك سميت الرواية في البداية رومان بالفرنسية. أرجو منه توضيح ذلك..

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور أحمد، والآن مع الدكتور سيمون حايك .. تفضل بمداخلتك..

الدكتور سيمون حايك(*) (لبنان):

أولاً: لا أستطيع أن أتكلم عن صراع الحضارات في الأندلس، لأنه في الأندلس لم توجد قوتان متعادلتان حتى يحصل صراع، القوة الوحيدة هي القوة العربية واتجاه هذه القوة لم تكن توجد قوة أخرى تنافسها أو تستطيع أن تجابهها أو تصارعها، لذلك لا نستطيع أن نتكلم عن صراع الحضارات. فقط الحضارة هي الحضارة العربية التي كانت مسيطرة، والمسيحيون لم يقدموا شيئًا للحضارة العربية الإسلامية، لم يقدموا شيئًا على الإطلاق.

إذا شئنا عندما نتكلم عن الفلسفة العربية في أوروبا أو في غيرها يجب أن نذكر في الدرجة الأولى الدكتور ميغيل أرناندث فهو الذي فهم الفلسفة العربية أكثر من أي مستشرق أو فيلسوف إسباني أو أوروبي على الاطلاق، فله عدة كتب عن الفلسفة العربية وقد فهمها على حقيقتها وأعطاها حقوقها الكاملة، وأنصفها كل الأنصاف، ولذلك إذا أردنا أن نذكر كتبًا أو مؤلفات عن الفلسفة العربية في أوروبا مكتوبة باللغات الأوروبية أو بالأحرى بالإسبانية، لأنه كتب أكثر ما كتب بالإسبانية فيجب أن نعتمد على

(*) حائز على دكتوراه فلسفة من جامعة مدريد المركزية.

- له مؤلفات عدة عن تاريخ الأندلس والحضارة العربية بحدود عشرين عنوانًا بالعربية والإسبانية واللاتينية.

- ابرز من نقل الحضارة الثقافية العربية إلى الغرب عن طريق الترجمات من العربية إلى اللاتينية.

- في لبنان لديه جائزة باسمه «جائزة الدكتور سيمون حايك للقصة التاريخية».

مؤلفاته الفلسفية، ثم إن الدكتور أرناندث عنده نظرية في الحضارات الثلاث الإسلامية واليهودية والمسيحية، فهو لا يعترف بالحضارة اليهودية لأنه لا توجد حضارة يهودية، توجد فقط حضارتان المسيحية والإسلامية، أليس كذلك يا دكتور أرناندث؟.

أما الحضارة اليهودية فلم يكن عندهم دولة حتى تكون هناك حضارة، فحتى تكون حضارة يجب أن يكون لهم دولة، فلم يكن لليهود دولة، كانوا وسطًا بين المسيحيين والمسلمين، كانوا يترجمون بعض الأشياء من العربية إلى اللاتينية، ومن اللاتينية إلى لغة الرومانثي. وهذا لكي نفسر هذه الأمور بين الرومان والرومانثي.. الرومانثي هي اللغة اللاتينية الدارجة التي كان يستعملها الشعب الإسباني هنا والشعب الفرنسي وغيره. هاتان اللغتان اللاتينية والعربية هما اللغتان الرسميتان اللتان كانتا مستعملتين.. أما بقية اللغات لم تكن تستعمل لا للكتابة ولا لشيء آخر. هاتان اللغتان هما اللغتان فقط الرسميتان اللتان كانتا تستعملان في القرون الوسطى، في القرون الوسطى أخذوا يستعملون الفرنسية والإسبانية والبرتغالية، هذه كلها رومانثية، وقد أخذوا يستعملونها بعد ذلك أثناء حكم (ألفونسو العاشر) عندما ترجم في بلاطه من العربية إلى الرُّومانثية أي إلى اللغة الإسبانية الدارجة. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا دكتور سيمون، كان المفروض أن يكون آخر المتدخلين الدكتور علي الشلاه لكنه تنازل ليفسح المجال لسيادة الرئيس عبدالرحمن سوار الذهب، في آخر مداخلة لهذا اليوم.

الرئيس عبدالرحمن سوار الذهب:

شكرًا، جزاك الله كل خير، في البداية أشكر المحاضرين الثلاثة الذين أسعدونا بهذه المعلومات الجيدة التي لم نكن على علم وثيق بها. حقيقة أود أن أسأل الدكتور ميغيل إرناندث وهو مشكور أنه ذكر بأنّ هناك من الإسبان من أتقن اللغة العربية، بل وفاق على بعض المسلمين في ذلك، لكن السؤال الذي يطرح نفسه: هل بهذا العمق الذي

درس به بعض الإسبان اللغة العربية هل أيضًا أسهموا في الأدب العربي وفي الشعر بحيث أنهم سجلوا بعض الإسهامات التي صارت جزءًا من التراث العربي الأدبي في الأندلس؟ هذا هو السؤال. شكرًا جزيلاً.

رئيس الجلسة:

شكرًا سيادة الرئيس سوار الذهب ونكرر شكرنا أيضًا للسادة المتحدثين الذين تفضلوا بإثراءاتهم وتحليلاتهم ورؤاهم في هذه الجلسة، ونفسح المجال خلال عشرة دقائق للإجابة على الأسئلة والإشكالات التي طرحت الآن.. يتفضل الدكتور بيير جيشار بالإجابة على الأسئلة التي وجهت له، الدكتور مبروك المناعي ليعقب على ما طرح.

الدكتور مبروك المناعي:

شكرًا جزيلاً السيد الرئيس وللإخوة والأخوات الحاضرين على هذا التفاعل .. ما قلته أنه يقال عن بلاد المغرب بالنسبة إلى المشرق العربي الإسلامي فإن ذلك من باب المزاح. ولكن هذا الكلام يقال.. حتى القول على سبيل المزاح تكمن أهميته في أنه يقرب بالمنطق إنهم يقربونها منّا، وبالمنطق إننا نقرب جزءًا من أنفسنا منهم، وقلت لذلك تصبح الأندلس هذه منطقة التماس، صالحة لدراسة التفاعلات بين العالمين والمجالين الشرق والغرب.

وكذلك مسألة أننا من الضروري أن نميز بين الفتح والاحتلال مسألة ليست محل نقاش بالنسبة إلينا، طبعًا من باب الإسقاط التاريخي، لا ينعت انتشار الإسلام والفتوح الإسلامية بشيء آخر غير هذه التسمية (الفتح) والتي هي تسمية خاصة، وأي تسمية أخرى أنا معك في أنها ينبغي أن تعتبر من باب الاسقاط، ومن باب الخلط التاريخي، وأنا حاولت أن أقول هذا، ربما تكون العبارة انزاحت قليلاً عن منطقة النية، ولكنني إنما أردت هذا تمامًا، وقلت إنّ التسمية ومحتوى التسمية أيضًا كان مختلفًا أيضًا عن منطق الاستعمار الحقيقي ومنطق الغزو قلت الغزو الحقيقي والاحتلال الحقيقي، وهذه إذاً فكرة أخرى نحن نتفق عليها.

بالنسبة للدكتور أحمد عبدالعزيز، دفعني الأستاذ الذي تحدث عن مسألة اللغة، إنما أردت أن أميز فقط بين ناحيتي (رومان) و(رومن)، حتى لا تختلط إذا أهملنا الشكل أو الضبط فاقترحت فقط، ذلك ساعدني أن أميز الأمور في ذهني أنا أولاً، والمقترح معروف فيما بعد على رغبة القراء أن نترجم (رومان) بـ (رومانية)، رومان نتركها لمن دُئِب أن تستخدم له، رومان - رومانية، فقط للتمييز بين الكلمتين، لأن العربية ينبغي أن تميز في التسمية وتميز في اقتطاع المناطق الدلالية. حتى المناطق الدلالية المتقاربة جدًا. شكرًا جزيلاً.

رئيس الجلسة:

شكرًا جزيلاً دكتور مبروك المناعي، والآن يتفضل الدكتور ميغيل إرناندث للتعقيب على الأسئلة التي وجهت إليه.

الدكتور ميغيل إرناندث(*):

أولاً: لا أجهل الفكر الإسلامي لانني عملت في هذا المجال سنوات طويلة. ثانيًا: استشعرت من أحد الأسئلة أن هناك تعارضًا بين ما قاله الأستاذ جيشار وأشياء قد قلتها أنا، هنا أكون قد عبرت عن نفسي بطريقة خاطئة، فمن يقرأ كتابي «الإسلام في الأندلس» يعرف كم أدين بأعمالي للأستاذ جيشار، فقد كانت أول ملاحظاتي مأخوذة من كتابه، وواضح جدًا أن ما يحصل هو أنه يجب علي الاختصار الكثير، مثلاً فيما يتعلق باللغات، في كتابي أعرض منهجية عن الحالة اللغوية حتى القرن التاسع، بل أجرؤ وأقول حتى العاشر وما بعد ذلك، فأنا لا أعرف شيئًا أكثر من تسلط اللغة العربية، لكي أكون أكثر دقة، ولكن في هذه الحالة أعترف بحضارتين كبيرتين قائمتين، ولكن لا أريد أن ننسى الحضارة (الرابينية)، ومن حسن الحظ استطاعت الحضارة الرابينية عمل شيء مهم جدًا في العصور الوسطى، لأنهم كانوا موجودين في مناطق

(*) ترجمة الأستاذ ظاهر الشمري.

المسلمين وفي مناطق المسيحيين. أما عن أهم إنجازات المسلمين في الأندلس، فأنا أعتقد من خلال المعطيات التي استخدمتها أن هناك الكثير من المؤلفين، كل المؤرخين الأدبيين اتفقوا وبلا شك على أن الانشقاقات كانت قليلة، أما الإخفاقات الشخصية على سبيل المثال وعدم إنجازات الشعراء والأدباء، هناك شيئان أولاً: نحن كرجال باستطاعتنا أن نكون مؤمنين باخلاص ولكن في أعمالنا نقع في الخطأ حينئذ سنكون مذنبين سواء كنا مسلمين أو مسيحيين وهذا مالا شك فيه.

منذ العصر الجاهلي، يتطرق الشعر إلى الخمر، وأنا لا أؤمن بأن أخطاء الآخرين تخاطر بحياتنا، في المقابل الانشقاقات، أنا أعرف، كانت هناك وحدة كبيرة في الأندلس، ومما لا شك فيه هو أننا احتضنا نفوذ الشرق، وأن تمازج الأفكار في الأندلس لها جذر واحد وهو في الشرق. شكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور إرناندث على هذه الردود السريعة، وفي ختام هذا اللقاء يطل علينا الأستاذ عبدالعزيز السريع ليطلعنا على آخر ما عنده من مستجدات، وكعادته هو يفتتح اللقاءات ويختتمها وشكرًا لكم.

الأستاذ عبدالعزيز السريع

السيد الرئيس أنا أشكرك على إدارة هذه الجلسة بالحكمة وبروح الطِّيبة والتسامح. وأشكر السادة المحاضرين .. وكلهم أعلام، وسعدنا بوجودهم.

عندي ملاحظتان: أولاً، فيما يخص برنامج اليوم، على خلاف العادة سيبدأ مبكرًا الساعة الخامسة مساءً، لأن البرنامج حافل.. وفي المساء عندنا سهرة. فأنا أرجو أن أتمكن من مصافحة وجوهكم في وقت مبكر، ولو أنّ ذلك يشقُّ عليكم ويزعجكم، البرنامج مكثف ونرجو أن نسعد بكم، إذًا الخروج من الفندق سيكون مبكرًا. والآن إن شاء الله تتوجهون للاستراحة .. أيضًا هناك تعديل على برنامج الغد..، فقد أصر الأخ

رئيس المؤسسة بطلب من الإخوان الحاضرين على أنه لا بدّ من زيارة مدينة الزهراء، فسوف تتاح لمن يرغب منكم ومن يملك قدرة طيبة على المشي. فهناك في الغد فرصة لزيارة مدينة الزهراء، ولا أعتقد أن أحدًا يريد أن يفوت هذه الفرصة، لذلك ستُرحّل مقالة د. ألبرتو ألفش إلى الجلسة السادسة، فبعد محاضرة د. سلمى الخضراء الجيوسي سيكون د.البرتو ألفش، ثم ينفض الجمع لنعود بعد ذلك إلى الجلسة الختامية، والجلسة الختامية ستكون أيضًا في فندق البردورز وهذا أيضًا من باب التعديل، وأرجو أن لا أكون أثقلت عليكم .. شكرًا السيد الرئيس لسعة صدرك، وشكرًا للإخوان......

****



الجلسة الثالثة

رئيس الجلسة الدكتور ياسين الأيوبي:

بسم الله الرحمن الرحيم، أيها الإخوة والأخوات، أيها الضيوف والأصدقاء أحييكم، وأبدأ بإسداء الشكر العميق لمؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، لأمرين اثنين: أولهما: دعوتي لحضور هذه الدورة المميزة وفي قلب عاصمة الأندلس القديمة، والأمر الثاني: تقديرًا للثقة الغالية التي مُنحتها في أن أترأس هذه الجلسة وأدير الحوار بين إخوة أجلاء، يمتلكون ناصية الكلام في موضوعاتهم.

وفي الوقت نفسه أشير إلى أننا جميعًا بهذه الجلسة نكون قد بدأنا فعلاً بدراسة الأدب بعد ثماني جلسات متتالية حول الفكر والثقافة والتعايش والتعددية والتخاصب العظيم بين الثقافة العربية والإسلامية من جهة والثقافة الأوروبية والعالمية من جهة ثانية.

إذًا نحن اليوم في جلسة تدرس وتعالج مسألة أدبية هي الشعر الأندلسي والإسباني قديمه وحديثه .. ومع ذلك لما نبدأ بابن زيدون.. أي سنمضي أيضًا جلستين لهذا المساء حول الشعر الأندلسي، ليكون لابن زيدون جلستان خاصتان به من أصل اثنتي عشرة جلسة، وكنت أتمنى لو كان له على الأقل نصف الحصة التي أعطيت للمجموعة، لكنها سياسة المؤسسة وأهدافها ويجب أن نحترم هذه السياسة وهذه الغاية، إنها غاية التلاقي، وغاية الإخصاب في هذا العالم المليء بالخضاب، والمليء بالمآسي وبكثير من النوازع والمنازعات. على يميني وعلى يساري كلٌ من الدكتور محمود السيد علي الذي استمعنا إليه في غير مناسبة، وهو يعلق ويداخل، وعلى يساري الدكتورة مانويلا كورتس غارثيا، وأنا ألح أن يكون اسمها دكتورة بالتاء المربوطة وأن لا يكون (د) هكذا وإن كانت اللفظة والمصطلح أجنبية، ونحن لا نعترض، ولكننا نتمسك بأنوثة اللقب عليها، ويليها الباحث الدكتور أحمد عبدالعزيز وأبدأ بالدكتور محمود السيد علي الذي سيحدثنا عن (تأثير الشعر الأندلسي في الشعر الإسباني القديم) راجيًا منه أن يوضح صفة الأندلسي فيما إذا كانت تعني العربيّ من الأندلس أم شعر الأندلسيين المعاصرين للعرب في مراحل حكمهم.. تفضل دكتور محمود..

الدكتور محمود السيد علي:

... فيما يتعلق بتوضيحي لمفهوم الشعر الأندلسي الذي أستخدمه هنا، فهذا هو العنوان المحور الذي وضع في البرنامج. إنما أقصد هنا بطبيعة الحال الشعر العربي بصفة عامة سواء أبدع في الأندلس أو في خارجها.. ونظرًا لضيق الوقت – والبحث طويل – أتغاضى عن بعض الأشياء.

****

تأثير الشعر الأندلسي

في الشعر الإسباني القديم

أ.د محمود السيد علي

رئيس قسم اللغة الإسبانية وآدابها

كلية الآداب – جامعة القاهرة

توطئة:

تبرهن الآثار البدائية التي اكتشفت في المنطقة التي نطلق عليها اليوم «شبه جزيرة إيبيريا» أن قبائل ما، لم يستدل على اسمها حتى الآن، قد عاشت فيها منذ حوالي خمسة عشر ألف عام وتركت آثارها المتمثلة في ما اصطلح عليه باسم «كهوف التاميرا»[١].

أما في ما يتعلق بالتاريخ الموثق فقد تعاقبت منذ الألف الأولى قبل الميلاد على شبه الجزيرة كثير من القبائل المهاجرة من شمالها وجنوبها وشرقها، وإن كانت أغلبية هذه القبائل المهاجرة قد استوطنت جنوب شبه الجزيرة لأسباب ربما تتعلق بأمور جغرافية ومناخ المنطقة التي نعرفها اليوم باسم الأندلس.

ضمت أول موجة من الهجرة، خلال النصف الأول من الألفية الأولى قبل الميلاد، قبائل الـ «ترتيسوس Tartessos» التي نزحت من آسيا الصغرى لتستقر في جنوب شبه الجزيرة في المنطقة الممتدة اليوم من إقليم كارتاخينا بشرق الأندلس حتى شواطئ المحيط الأطلنطي.

أما النصف الثاني من ذات الألفية، فقد شهد هجرة قبائل الإيبيريين التي يعتقد أنها قدمت من جبال أطلس بالشمال الإفريقي، عابرة مضيق جبل طارق في هجرات متلاحقة امتدت زمانًا من القرن السادس إلى الثاني قبل الميلاد لتستقر في الأندلس ثم تنطلق منها إلى بقية أنحاء إسبانيا.

وفي القرن الحادي عشر قبل الميلاد بدأ الغزو الفينيقي ثم القرطاجني، استقر الفينيقيون على الشواطئ الجنوبية لشبه جزيرة إيبيريا وأسسوا مدينة كاديث ثم قرطاج التي اتخذوا منها عاصمة لهم.

اشتعلت الحروب البونية ٢٦٤-١٤٦ قبل الميلاد بين الرومان والقرطاجيين، انتهت بهزيمة هؤلاء واستيلاء الرومان عام ٢١٨ قبل الميلاد على بعض من الشواطئ الشرقية لشبه الجزيرة، ومنها انطلقوا لغزو بقية أراضيها ولا سيما بعد سقوط كاديث آخر معاقل القرطاجيين في إسبانيا عام ٢٠٦ ق.م، رغم أن الغزو الروماني لشبه جزيرة إيبيريا بدأ في نهايات القرن الثالث قبل الميلاد إلا أن هؤلاء لم يحكموا قبضتهم عليها إلا عام ١٩ ق.م، فبدأت منذ ذلك التاريخ رومنة شعوبها، وهي عملية راحت تتزايد شيئًا فشيئًا حتى بلغت أوجها خلال القرنين الثالث والرابع الميلاديين ولا سيما بعد اعتناق الإمبراطورية الرومانية المسيحية ديانة رسمية لها. أدى الحضور الروماني إلى انتشار اللاتينية بشقيها الفصحى والعامية، الفصحى لغة الكنيسة، والعلم والأدب المكتوب، والعامية لغة شفهية يومية غير مكتوبة استخدمتها الطبقتان العامة والمتوسطة حتى بعد غزو القوط لشبه الجزيرة وسيطرتهم عليها منذ عام ٤١٠ ميلادية حتى فتحها العرب عام ٧١١ ميلادية.

بدأت في إسبانيا، إبان القرون السابقة للفتح العربي، حركة ثقافية أدبية لاتينية ومن أهم كتابها في ظل الرومان القرطبيين (سينكا الأب) (٣٥ ق.م - ٣٧م.) و(سينكا الابن) (٤ ق.م - ٦٥م)، ثم أثناء الحكم القوطي القديس (إيسيدورو الإشبيلي) San Isidoro (٥٧٠-٦٣٦)، إلا أن تفكك الدولة القوطية وتدهور الثقافة أدى إلى اختفاء الفصحى وتطور العامية اللاتينية في أنحاء شبه الجزيرة، وتنوعها بتنوع الممالك المستقلة بها، مما أدى إلى ظهور اللغات المشتقة من اللاتينية الدارجة، والتي أطلق عليها اسم الرومانثية أو الرومانيقية، ومن بينها القشتالية، أو الإسبانية، أوسعها انتشارًا لدى الفتح العربي لإسبانيا، وأقدم الشواهد المدونة لها تتمثل في الشروح والهوامش على النصوص اللاتينية وترجع إلى القرن العاشر الميلادي، أي إلى ما بعد الفتح العربي بما يقارب ثلاثة قرون.

امتد الحضور العربي في شبه جزيرة إيبيريا واقعًا ملموسًا في شكل أو آخر منذ العام الأول من العقد الثاني للقرن الميلادي الثامن، ٧١١ تاريخ الفتح العربي، إلى العقد الثاني من القرن السابع عشر، ١٦١٤، تاريخ طرد الموريسكيين، أي تسعمائة سنة.

ومنذ التاريخ الذي بسطت فيه الدولة العربية في الأندلس هيمنتها وهيبتها على شبه جزيرة إيبيريا راح يتشكل مجتمع جديد قام على امتزاج العناصر العربية الإسلامية والسكان الأصليين مما أدى إلى مولد حضارة عربية إسبانية متميزة ذات سمات خاصة مغايرة للحضارة الأوروبية السائدة حينذاك والتي كانت غارقة في عصورها الوسطى لم تعرف بعد حتى فجر نهضتها.

عرب، وإسبان مسيحيون، يعيشون في الأندلس الإسلامية، (مستعربون)، ومسلمون يعيشون في الممالك المسيحية (مدجنون)، ومولدون. كان على هؤلاء أن يتعايشوا إيجابًا وسلبًا... أن تتداخل أفكارهم، عاداتهم وتقاليدهم، بل ودياناتهم، أن يؤثروا ويتأثروا لينصهروا في بوتقة مغايرة لما حولهم من شعوب وحضارات. وما زالت هناك في إسبانيا اليوم كثير من مفاهيم الحياة والأقوال المأثورة يعوزها المعنى لو جردت من إطارها الإسلامي.

تأثرت عربية أهل الأندلس بالرومانثية، اللاتينية الدارجة، وتأثرت هذه بالعربية، فبلغ هذا التأثير والتأثر والمزج والامتزاج بطبيعة الحال مداه في لغة العامة... كما لحق بلغة الخاصة فنشأ مجتمع ثلاثي اللغة – العربية والرومانثية ولغة العامة التي تمزج الاثنين معًا – يعرب بها عن أفراحه وأتراحه، عواطفه ومشاعره وأغانيه... لغة اصطنعها تلقائيًا لنفسه أداة للتفاهم... لغة لا يفهما الدخيل عليه سواء أتى من المشرق العربي أو من الشمال الأوروبي.

كان لهذا المجتمع أن ينتج أدبًا مغايرًا بمغايرة أداة اتصاله اللغوية للأدوات... فشكلت هذه اللغة تيارًا تحتيًا حمل الفكر العربي بعيدًا في الوعي الإسباني.

في هذا السياق، وفي إطار تفوق الثقافة العربية الرسمية نشأ نوع أدبي جديد ربما لا نستطيع التدليل علب بداية نشأته بكثير من الشواهد المادية، بل بالاستدلال وإعمال المنطق، وإن كانت أهم الدلائل المادية عليه هو ما يتمثل في الخرجات والزجل، الخرجات التي أرجع الباحثون تاريخ تدوينها إلى ما قبل عام ١٠٤٢، والزجل الذي يرجع ابتكاره إلى الربع الأخير من القرن التاسع.

ونسوق في ما يلي نماذج من الخرجات التي لم تكن إلا استقطاع من نص غنائي كامل ألف بالرومانثية الممزوجة بالعربية:

Aman, aman ya `l-malih, gare

por que te queris, bi 'llah, matare

أمان، أمان يا المليح، قل لي

لماذا تريد بالله قتلي

...

Ya rabb, com vivireya

con este 'l-halaq,

ya man qabl an yusallam

yuhaddid bi 'l-furaq

يا رب كيف أعيش؟

مع هذا المخادع

يا من قبل أن يسلِّم

يهدد بالفراق

...

Tan t`amaray, illa con

al- sarti

an tagmaa`halhali ma`

qurti

لن احبك إلا

بشرط

أن تجمع خلخالي مع

قرطي

....

Non Quero tener al'iqd, ya mamma,

a mano hulla li

Cuell` albo verad fora meu sidi,

non querid al-huli

لا لأريد أن يكون لي العقد يا ماما

تكفيني ثياب

سيدي سيرى عنقي الأبيض

ولن يريد الحلي

....

Alsa-me min hali,

mon hali qad bare

Que faray, ya `ummi?

Faneq bad levare.

أخرجني من حالي

فحالي قد ياس

ماذا أفعل يا امي

سيهجم الصقر علي

...

Des Kano Sidiello béned

tan bona l-bixara

Komo rayo del sol

en Wad al-hayara

عندما ياتي سيدي

بشرة جميلة

كشعاع شمس تشرق

في وادي الحجارة

وعلى ذلك نفترض، لما كان التدوين غالبًا ما يكون في حالة التراث الشفهي لاحقًا له، أن خرجات هذه الأغاني الرومانثية العربية ترجع إلى القرن التاسع الميلادي، أي إلى القرن التالي للفتح العربي لإسبانيا. أي أنها مواكبة لنشأة الزجل الذي لا بد أن يكون قد عاش في التراث الشفهي مجهول المؤلف زمنًا قبل أن ينتقل إلى مرحلة التدوين معلومة المؤلف، فأول من كتب الزجل، طبقًا للمعلومات الموثقة هو الشاعر مقدم بن معافى القبري نسبة إلى مدينة Cabra «قبرة»، المعاصر للأمير عبد الله بن محمد الأول الذي تولى إمارة قرطبة خلال الفترة من ٨٨٨ إلى ٩١٢، وهو ما يعني أن الزجل الذي استخدم عامية أهل الأندلس الممزوجة بالرومانثية مواكب زمنًا للأغاني الرومانثية التي عاشت منها خرجات الموشحة، وبعض من هذه القصائد الزجلية لم يقتصر على استخدام كلمات أو تركيبات رومانثية، بل أتت في سياقها أبيات كاملة:

Aliya alba ès de / luce en una diya

إنك صبح ثان من الضوء في يوم واحد[٢]

اليا البا ذ لج أنون ذيه

وكذاك يد غدوه وكذاك من عشية

وارا يداك نقبل وخذ آت منه ميه

شكر الله من أوفى وعمل بالمكرر

إن التزاوج بين الرومانثية والعربية في الأدب الشعبي الأندلسي، يشكل واحدًا من الروافد التحتية غير القابلة للرصد بسهولة ويسر في أبعادها الحقيقية، رغم أهميتها

لكونها حاملة التأثيرات فكرًا ولغة وبنية إلى مختلف أجناس الإبداع الإسباني اللاحق، فشاعت شكلا وعروضًا في الشعر الجليقي، والقصائد الغنائية التي كتبها الفونسو العاشر الحكيم Alfonso X el Sabio(1221 - 1284) ، وامتد تأثيرها إلى القرون التالية الرابع عشر، والخامس عشر، والسادس عشر... كما رصد بعض من أشكالها في التاسع عشر، بل والعشرين[٣].

لقد ارتبطت بنية الموشحة والزجل بشكل أو بآخر بنوع من الأغاني الشعبية الإسبانية مثل الـvillancicos [٤] – letrillas[٥] ونسوق في ما يلي مثالاً واحدًا لكل منهما لواحد من أهم شعراء العصر الذهبي الإسباني– القرنان السادس عشر والسابع عشر– والإسبانية على مر العصور لويس دي جونجرا Luís de Góngora (1561 - 1627)، كما نسوق مثالاً للنوع الثاني Letrilla للقطب الشعري الثاني في هذا العصر الذهبي فرانسيسكو دي كيبيدو: Francisco de Quevedo (1580 - 1645):

لويس دي جونجرا

Que se nos va la Pascua, mozas,
que se nos va la Pascua.

Y sé de una buena vieja
que un diente que la quedaba
se le dejo estotro dia
sepultada en las natas.

Y con lagrimas le dice:
- Diente mio de mi alma
yo sé cuanto fuiste perla.

Que se nos va la Pascua, mozas,

que se nos va la Pascua.

أيتها الفتيات، ينصرم منا عيد الفصح

ينصرم منا.

أعرف عجوزًا طيبة

لم تكن لديها سوى سن واحد

تركتها منذ أيام في القشدة مدفون.

فخاطبته بدموع متساقطة:

- يا سن حياتي

أعلم أنك كنت درة

رغم انك الآن لست شيئا.

أيتها الفتيات، ينصرم منا عيد الفصح

ينصرم منا.

فرانسيسكو دي كيبيدو

Poderoso caballero

es don dinero.

Madre, yo al oro me humillo;

el es mi amante y mi amado,

pues, de puro enamorado,

de contino anda amarillo;

que pues doblon o sencillo,

hace todo cuanto quiero,

poderoso caballero

es don dinero

Nace en las Indias honrado,
donde el mundo le acompana;
viene a morir en Espana,
y es en Génova enterrado.
Y pues quien le trae al lado
es hermoso aunque sea fiero,
poderoso caballero
es don dinero.

Es galan y es como un oro,
tiene quebrado el color,
persona de gran valor,
tan cristiano como moro.
Pues que da y quita el decoro
y quebranta cualquier fuero,
poderoso caballero
es don dinero.

Son sus padres principales,
y es de nobles descendente,
porque en las venas del Oriente
todas las sangres son reales;
y pues es quien hace iguales
al duque y al ganadero,

poderos caballero

es don dinero(...)

أما في ما يتعلق بالنوع الأول Villancico فنسوق هذا مثالاً من اعمال لويس دي جونجرا الذي نلاحظ فيه بنية الموشحة:

Caido se le ha un clavel

hoy a la aurora del seno:

iqué glorioso que esta el heno

porque ha caido sobro él !

Cuando el silencio tenia

todas las cosas del suelo

y coronada del yelo

reinaba la noche fria,

en medio la monarquia

de tiniebla tan cruel,

Caido se le ha un clavel

hoy a la aurora del seno:

iqué glorioso que esta el heno

porque ha caído sobro él !

De un solo clavel cenida

la Virgen, Aurora bella,

al mundo se lo dio y ella

quedo cual antes florida

a la purpura caida
solo fue el heno fiel.

El heno, pues que fue dino,
a pesar de tantas nieves,
de ver en sus brazos leves
este rosicler divino,
para su lecho fue lino,
oro para su dosel.

Caido se le ha un clavel
hoy a la aurora del seno:
iqué glorioso que está el heno
porque ha caido sobro él !

وإذا كنا قد اخترنا الأمثلة الواردة على العصر الذهبي الإسباني فإنما كان ذلك للدلالة أن هذين الشاعرين العظيمين لم يستطيعا الفكاك من هذه اللبنة الأولى المؤسسة للشعر الإسباني، والتي وظفها شعراء آخرون ينتمون للقرن الخامس عشر منهم على سبيل المثال لا الحصر الجد الأكبر للمسرح الإسباني «خوان دل انثينا Juan del Encina (1469-1529) ولنفس هذا العصر، ومنهم لوبي دي بيجا Lope de Vega (1562-1635) وامتدت إلى شعراء العصر الحديث، ومنهم شاعر إسبانيا الأشهر الذي ارتبط بالتراث الشعبي الإسباني «فديريكو جارثيا لوركا Federico Garcia Lorca (1898-1936) وله نذكر آخر نموذج في هذا الصدد قصيدة « غزلية سوق الصباح» من ديوانه الأخير «ديوان التماريت»(٦).

GACELA DEL MERCADO MATUTINO

Por el arco dc Elvira
quiero verte pasar,
para saber tu nombre
y ponerme a llorar.

?Qué luna gris de las nueve
te sangró la mejilla?
iQuién recoge tu semilla
de llamarada en la nieve?
iQué alfiler de cactus breve
asesina tu cristal?

Por el arco de Elvira
voy a verte pasar,
para beber tus ojos
y ponerme a llorar.

!Que voz para mi castigo
levantas por el mercado!
! Qué clavel encajado
en los montones de trigo!
!Qué lejos estoy contigo,
qué cerca cuando te vas!

Por el arco de Elvira
voy a verte pasar,
para sentir tus muslos
y ponerme a llorar.

غزلية سوق الصباح

بقوس «البيرا»
اشتاق .. أراكِ تمرِّين،
لأعرف اسمك
وانفجر في الأنين.

أي قمر تاسعة رمادي
ادمى وجنتيك؟
من التقط بذرتك
المتوهجة في قلب الجليد؟
أي شوكة صغير صبار
اغتالت فيك البلور؟

بقوس «البيرا»
سأراك تمضين،
لأشرب عينيك
وانفجر في الأنين.

آه من صوت يعذبني
في السوق ترفعين!

اه من قرنفلة تائهة

في أكوام القمح!

كم أنا معك نائي

كم أنا قريب عندما تنأين.

بقوس «البيرا»

ساراك تمرّين،

لأشعر بفخذيك

وأنفجر في الأنين.

وعلى ذلك نرى أن الوعي الأدبي الإسباني عاش أطوار نشأته الأولى في أحضان لغة وأدب وثقافة حضارة تفوقه قدمًا وتقدمًا، وهو ما لا يستطيع معه أي دارس لأصول ونشأة الأدب الإسباني أن ينكر تأثر الثقافة والإبداع الأدبي الإسباني في شتى مظاهره، رواية، ومسرحًا شعريًا وشعرًا ملحميًا وغنائياً بالثقافة والأجناس الأدبية العربية.

أما إذا انتقلنا إلى أنواع أخرى من الإبداع الأدبي الإسباني الذي تبنّى، في مراحل مولده وترعرعه الشعر قالبًا له، فسنجد أن فترة الشواغر(٧) في القرن الثالث عشر قد حفلت بثلاثة أنواع من النصوص تأثرت إلى حد بعيد بالثقافة الأدبية العربية الأندلسية، وهي:

- الشعر الملحمي
- المسرح الشعري الديني
- المقطوعات الحوارية... المنازعات
- شعر الرباعيات السردي

أولاً- الشعر الملحمي:

يعتبر الشعر الملحمي من أقدم الأنواع الفنية في الأدب الإسباني، ويرتبط ذيوعه أساساً بشخصية الجوال، ذلك أن هذا الشعر لم يكن مكتوبًا بل يروى شفاهًا، ينشده الشاعر الجوال الذي كان ينتقل خلال العصور الوسطى من مكان إلى آخر تصاحبه بعض الآلات الموسيقية ويتلقى من مستمعيه الذين كانوا يتلهفون على رؤيته والتمتع بإنشاده ما يستطيعون إعطاءه من مال قليل . وكان للشاعر الجوال في العصور الوسطى الإسبانية إلى جانب ذلك العديد من الأنشطة الأخرى .

ومختصر القول، كان الشاعر الجوال يمثل بالنسبة لجمهوره من العامة مصدرًا إعلاميًا وترفيهيًا في الوقت نفسه، وكان بعضهم يؤلف الشعر الذي ينشده، والبعض الآخر يتغنى بما يؤلفه شعراء آخرون. وغالبًا ما كان يتغنى بقصائد بطولية تدور حول حياة شخصيات عصره الهامة والأحداث البارزة المؤثرة في الحياة القومية والتي كانت تستحق الذيوع والانتشار. ونستطيع القول بأن كل ما نتمتع به نحن اليوم من وسائل إعلامية وإخبارية تتمثل في الصحافة والإذاعة والتليفزيون كان يتركز خلال سالف القرون في شخصية الشاعر الجوال.

قصيدة «Mio Cid» (سيدي):

أقدم قصائد الشعر الملحمي الإسباني، أرجع الدارسون تاريخ تدوينها إلى عام ١١٤٠م، وقد وصلتنا شبه كاملة في ٣٧٣٠ بيتًا، وتبدو التأثيرات العربية واضحة في عنوانها، وهو ما يرجح رؤية «خوليان ريبيرا» Julián Ribera، وهو أحد كبار المهتمين بالدراسات العربية ويقول: إنه بناء على ما ظهر في كتب تاريخ المسلمين من روايات منثورة ذات طابع أندلسي، كان هناك شعر ملحمي شعبي أندلسي اتسم بالقومية، ولكنه اندثر نظرًا لأنه لم يجد البيئة المناسبة لازدهاره ولم يترك أثرًا إلا هذا الذي تركه في كتب تاريخ المسلمين، وتمتد جذوره إلى ما كتب في الأدب العربي الأندلسي من قصائد ذات طابع تاريخي وخصائص قصصية أو ملحمية ومنها ما كتبه الغزال/ يحيى بن الحكم

(٧٧٠-٨٦٤م)، وتميم بن علقمة (٨٠١-٨٩٦م)، في مواجهة نظريتي: الأصول الفرنسية[٨] التي قام عليها جاستون باريس (١٨٣٩-١٩٠٣)، والأصول الجرمانية[٩] التي تبناها العالم الإسباني «مينينديث بيدال».

وصحيح القول أن الشعر الملحمي كغيره من المظاهر الفنية الأخرى يخضع لتأثيرات كثيرة، والوقوف عند سبب واحد لهذه التأثيرات مسخ وتشويه. وإذا كان لنا أن نعتمد رأيًا من هذه الآراء في مسألة التأثير فنحن إلى جانب التأثير العربي وبخاصة في ملحمة «السيد» لما فيها من ألفاظ عربية كثيرة ولما فيها من وضوح التقاليد العربية الإسلامية في أعمال الشخصيات الرئيسية في الملحمة، ثم إننا نرى قصائد ملحمية عربية تحدث عنها ابن الأبار وابن عبد ربه كان لها بلا ريب أثرها الكبير ليس في الشعر الملحمي الإسباني فحسب، بل تعداه إلى الشعر الملحمي الأوروبي، والأدلة على ذلك كثيرة ليس هنا مجال لإيرادها[١٠].

ثانيًا: المسرح الشعري الديني:

مسرحية ملوك الشرق أو الملوك المجوس

Auto de los reyes magos

يرجع مينديث بيدال Menéndez Pidal تاريخ تدوين هذا النص إلى نهايات القرن الثاني عشر، أي أنه لاحق لكتابة قصيدة « سيدي».

يشمل مخطوط المسرحية الشعرية ١٤٧ بيتًا متعددة البحور كتبت بلغة عامية صيغت بما يتفق والعناصر المشكلة لسكان طليطلة في ذلك الحين، ويؤكد هذا «رافائيل لا بيسا» «Rafael Lapesa» الذي يرى أن المؤلف المجهول قد اجتهد في صياغة النص بلغة تتفق والتباين في ثقافات مجتمع «طليطلة» ذلك الحين، فكتب بلغة إسبانية شديدة التأثر بلسان المستعربين، أو بلغة المستعربين المتأثرة بالإسبانية[١١].

ولنا في هذا السياق أن نسوق مثالاً واحدًا على ذلك، ففي المشهد الرابع والأخير الذي يجمع فيه هيرودوس، لقاء «هيروديس» بحكماء مملكته، حيث يمتنع الحاخام عن الكلام مدعيًا الجهل، بيد أن الحكيم الهرم يقطع الشك باليقين ويبدأ حديثه بكلمة «هاميهالا» (٢٠) – يرى فيها البعض تحريفًا صوتيًا لـ «الحمد لله – (Hamd lillah)، يقول الحكيم:

الحمد لله! يا لك من مخدوع

لماذا رسمت حاخاما؟

الا تعرف نبوءات «ارميا»؟

اقسم بالكتاب إنّا لمخطئون

لماذا نحن غير متفقين

وبالحق غير قائلين

ليس للحق مكانًا بيننا

ثالثًا - المنازعات :

وكانت تدور بين أشخاص من دم ولحم، أو في شكل أمثولة حول موضوعات شتى دينية، أخلاقية، غرامية، اجتماعية بل واقتصادية، ومنها:

المنازعة بين الروح والجسد

Disputa entre el alma y el cuerpo

وجد النص مخطوطًا على رقٍّ يرجع إلى عام ١٢٠١ ميلادية، ويتكون من سبعة وثلاثين بيتًا موزعة على ثنائيات حيث يدور الحوار بين روح أحد الموتى وجسده فيكيل كل منهما الاتهامات للآخر بأنه سبب ما ارتكب من ذنوب.

ورغم أن البعض يرى في هذه المنازعة استلهامًا لقصيدة فرنسية عنوانها «مناقشة بين الجسد والروح» ترتكز بدورها على أخرى لاتينية تحمل نفس العنوان، إلا أننا نرى أن الأقرب هو التأثيرات العربية حيث إن الآداب العربية قد عرفت مثل هذه المنازعات ومنها على سبيل المثال لا الحصر «النفس المطمئنة والنفس الأمارة بالسوء»[١٢].

وفي هذا السياق نفسه نذكر منازعتين لهما نفس الطابع السابق وهما « حديث الحب وتنابز الماء والنبيذ[١٣] Razón de amor y denuestos del agua e el vino و«المنازعة بين إلينا وماريا Disputa entre Elena y Mrría»[١٤].

ومن الجدير بالذكر، في هذا الشأن، أن كافة المقطوعات الشعرية الحوارية سالفة الذكر مجهولة المؤلف تنتمي للشعر الشعبي الإسباني متعدد البحور الذي اتسم بقدر من التلقائية متوافقًا مع اللغة السائدة بعناصرها العامية اللاتينية والعربية ينشدها الشعراء الجوالون لجمهورهم من العامة.

وعلى نقيض، الشعراء الجوالين ظهرت خلال القرن ذاته مدرسة شعرية جديدة تطلعت إلى ضبط عروض الشعر وطرق موضوعات جديدة منها الديني والدنيوي، وفي إطار التوجه الجديد، الذي لم يتخلَّ عن استخدام لغة العامة، اتخذت الرباعيات ذات القافية الواحدة والبيت المكون من أربعة عشر مقطعًا في شطرين متساويين، في هذا الشكل الجديد كتبت أهم قصائد القرن الثالث عشر، وأولها كتاب أرجعه الدارسون إلى النصف الأول منه وهو «قصيدة الإسكندر» Libro de Alexandre التي تناولت حياة الإسكندر الأكبر منذ مولده حتى وفاته فجاءت في رباعيات تزيد على العشرة آلاف بيت وفيها يقول مؤلفها المجهول في رباعيته الثانية:

نظم أصنعه جميلاً، ليس نظم الجوالين

نظم ليس إثمًا، فهو نظم رجال الدين

اقوله رباعيات مقفاة،

معدود المقاطع، صنع عظيم.

وقد برهن المستعرب الإسباني «ايميليو جارثيا جوميث» Emilio García Gómez في دراسة له بعنوان «نص عربي – غربي» عن أسطورة الإسكندر طبقًا للمخطوط العربي رقم XXVII بمكتبة هيئة توسيع الدراسات، مدريد، ١٩٢٩، على وجود عناصر وتأثيرات عربية استخدمها الشاعر المجهول كاتب القصيدة ... هذا فضلاً عن تأثر الكتاب الواضح بالحكم والوصايا والأقوال العربية.

وفي إطار هذا التوجه الجديد والرباعيات الموحدة البحور والقافية، ظهرت كتابات كثيرة نذكر منها هنا قصيدتين سرديتين مجهولتي المؤلف أولهما «قصيدة أبولونيو» التي جاءت في ٦٥٦ رباعية – ٢٦٢٤ بيتًا موضوعها قصة أبولونيو Apolonio ملك صيدا ومغامراته في البحث عن ابنته وزوجته. أما الثانية فهي قصيدة « حياة القديسة ماريا المصرية Vida de Santa Maria la egipciaca» ويبلغ ما وصلنا منها ١٤٥١ بيتًا، وتدور حول حياة ماريا المصرية التي تحولت، عندما منعها ملكان من دخول الكنيسة والتقت بأحد النساك، من حياة العبث والمجون إلى التوبة والصلاح والرهبنة. وقد أرجعها غالبية الدارسين إلى أصول فرنسية، ولم يخطر لأحد منهم النظر في علاقة هذه القصيدة، حتى لو كان قالبها فرنسيًا، بحياة الزاهدة العربية «رابعة العدوية» (٧١٧-٨٠١م) التي ولا شك في ذلك كانت شائعة بين مسلمي الأندلس، وهذان النصان بدورهما، نظرًا لمعطيات الفترة التي كتبا فيه، جاءا متأثرين على غرار سابقهما بالعناصر العربية السائدة حينذاك.

شهد القرن الثالث عشر أيضًا مولد أول شاعر إسباني معلوم الاسم، وهو جونثالو دي بيرثيو (?1198-1264?) Gonzalo de Berceo الذي اتخذ من الرباعيات ذات القافية الواحدة والبيت المكون من أربعة عشر مقطعًا في شطرين متساويين قالبًا لكتابة أعماله الدينية التي دارت معظمها حول معجزات السيدة العذراء، وحياة القديسين وعلامات القيامة.

واستكمالاً لصورة القرن الثالث عشر، وهو قرن مهد لفجر عصر النهضة ليس في إسبانيا فقط بل في أوروبا قاطبة، وبالتالي بالثقافة العربية التي رأى فيها الأوروبيون ثقافة أعلى من ثقافتهم، ومن بين الذين اهتموا في إسبانيا بالثقافة العربية الدينية والدنيوية العالم «رامون لول Ramón Llull» (1235-1315) الذي أجاد اللغة العربية وأقبل على دراسة القرآن مقراً بالقيم الأدبية العليا به. وقد أسس في جزيرة مايوركا مدرسة للدراسات الشرقية عام ١٢٧٥م، واستطاع إقناع البابا أونوريو بإقامة مركز للدراسات الشرقية في روما. وبلغ حماس لول للثقافة العربية أن ألف كتبًا بالعربية ترجمت بعد ذلك إلى اللاتينية.

بهذا الصنيع وغيره انتشرت انطلاقًا من اسبانيا الثقافة العربية الزاهرة في أنحاء أوروبا ممهدة لفجر نهضتها ... والدليل على هذا التأثير الواضح في كتابات دون خوان

مانويل ابن شقيق الفونسو العاشر الحكيم، سيما في كتابه الشهير «الكوندي لوكانور»، كما يتضح أيضا في كتاب «الحب المحمود» الذي ألفه «خوان رويث قس ايتا» وهو من قمم الأعمال الشعرية التي كتبت في العصور الوسطى الإسبانية.

ويقال أنه من الأرجح أن قس ايتا خوان رويث Arcipreste de Hita Juan Ruiz 1290-1350 قد درس في طليطلة واتصل بالثقافة العربية شعرها ونثرها ... والدليل على ذلك امتزاج العناصر السردية بالعقائدية بالغنائية في أشعاره على غرار نسج المقامات العربية، وإن كان الفرق بين «المقامات» و«الحب المحمود» أن التعبير في الأول نثر وفى الثاني شعر... هذا في ذات الوقت الذي كتب فيه القس خوان رويث قصائد غنائية في قالب الزجل، القالب الشعري الشعبي في الأندلس.

وتأثير «طوق الحمامة» واضح جلي في Libro de buen amor «الحب المحمود» في ما يتعلق بالفكر والموقف من الحياة حيث يتفق الكتابان في القول بحاجة الأرواح للبهجة والدعة، والدعوة إلى أن يسود الحب العالم.

ولا بد في هذا السياق من ذكر رافد آخر كان له أكبر الأثر في إذكاء تأثير التيار الشعبي الذي عالجناه آنفا، ونقصد بالرافد الآخر حركة الترجمة من العربية إلى الإسبانية خاصة وإلى اللغات الأوروبية عامة، والتي اضطلع بها الملك الفونسو العاشر الحكيم، ملك قشتالة وليون في الفترة من ١٢٥٢- ١٢٨٤ من خلال مدرسة طليطلة للمترجمين والتي أقبل عليها فضلاً عن الإسبان علماء ودارسون من كل أنحاء أوروبا وخاصة من الإنجليز، والفرنسيين، والإيطاليين(١٥).

وقد عظم اهتمام الملك الحكيم بدراسة العلوم والآداب العربية بصفة عامة، فواصلت طليطلة من خلال مدرستها جهودها في الترجمة من العربية. بيد أن الملك الفونسو العاشر الحكيم اهتم على غير عادة من سبقوه بترجمة أمهات الكتب العربية إلى الرومانثية أي لغة العامة من الناس، وليس إلى اللغة اللاتينية الفصحى، بغية أن تعم الفائدة.

كان للجهد الذي بذل في ترجمة الأعمال النثرية العربية الأندلسية إلى الإسبانية الدارجة تأثير أسلوبي هام على تطور النثر الإسباني، وإثراء اللغة الإسبانية بتركيبات لغوية جديدة شاعت لدى كتاب الفترات التالية.

وقصارى القول أن الدور الذي قامت به مدرسة المترجمين إبان حكم الفونسو العاشر الحكيم كان حاسمًا في نشر الثقافة والآداب العربية في أوروبا من خلال الترجمة.

كما أمر في إطار ذلك بترجمة القرآن ورواية إسراء الرسول «صلّى الله عليه وسلم»، التي استند المستعرب الإسباني Miguel Asín Palacios ميجيل اسين بالاثيوس إليها ليبرهن على تأثيرها في أشهر أعمال دانتي «الكوميديا الإلهية»، إلى الرومانثية فضلاً عن الفرنسية واللاتينية، وتعد هذه الترجمة الثانية بعد ترجمة روبير كيتون (١١٤٣)، والأولى إلى لغة العامة، كما أمر بترجمة العديد من الكتب الأخرى من العربية مباشرة ومنها كليلة ودمنة، وسندباد. ودعمًا لإيمانه بأهمية الإنتاج المعرفي العربي في شتى المجالات التطبيقية والمعرفية أسس الملك الفونسو العاشر الحكيم مدرسة لدراسة اللغتين العربية واللاتينية اضطلعت بتدريس الثقافة العربية علمًا وأدبًا.

لا شك أن ترجمات القرآن المذكورة آنفًا، بغض النظر عن الأهداف الإيجابية أو السلبية منها، كان لها أثر كبير في الفكر الإسباني الديني، وبالتالي في الإبداع الأدبي في مرحلة من الأدب الإسباني كان لرجال الدين فيها الكلمة العليا في الثقافة، ونود في هذا الإطار، وفي ختام هذه الدراسة، أن نقدم أمثلة على انتقال الفكر الديني الأندلسي لأدباء العصر الذهبي الإسباني، واستمرار هذا التيار فيما بعد.

ويقع اختيارنا على واحد من أكبر كتاب المسرح الإسباني الشعري في القرن السابع عشر وهو Pedro Calderón de la Barca بدرو كالديرون دي لا باركا (١٦٠٠-١٦٨٠) ومسرحيته الشعرية الدينية El gran teatro del mundo «مسرح العالم الكبير» حيث يبدأ عمله بحديث للخالق عن تهيئة الأرض لسكنى الإنسان:

Campana de elementos,

con montes, rayos, piélagos y vientos:

Con elementos donde graves

te surcan los bajeles de las aves

te vuelan las escuadras de los peces;

con rayos donde ciego

te ilumina la colera del fuego;

con montes donde duenos absolutos

te pasean los hombres y los brutos.

يستلهم هذا الجزء من العمل المسرحي الشعري الآيات القرآنية التالية:

١ – (وهو الذي مدَّ الأرض وجعل فيها رواسي وأنهارا...) (الرعد ٣)

٢ – (والجبال أرساها. متاعًا لكم ولأنعامكم) (النازعات ٣٢، ٣٣)

٣ – (الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور ...) (الأنعام ١)

٤ – (ألم يَرَوْا إلى الطير مسخَّراتٍ في جوِّ السماء...) (النحل ٧٩)

٥ – (أوَلم يروا الطير فوقهم صافاتٍ ويقبضن..). (الملك ١٩)

هذا كما يعتمد النص في جزء كبير منه على مفهوم الآيات القرآنية التالية:

١ – (بل يؤثرون الحياة الدنيا. والآخرةُ خير وأبقى) (الأعلى ١٥-١٦)

٢ – (إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وإن تؤمنوا وتتقوا يؤتكم أُجورَكُم) (محمد ٣٦)

٣ – (يا قوم إنما هذه الحياة الدنيا متاع وإنَّ الآخرةَ هي دار القرار) (غافر ٣٩)

٤ – (متاع في الدنيا ثم إلينا مرجعهم...) (يونس ٧٠)

٥ – (.. وفرحوا بالحياة الدنيا وما الحياة الدنيا في الآخرة إلاّ متاع)(الرعد ٢٦)

٦ – (وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب، وإنّ الدار الآخرة لَهيَ الحَيوانُ لو كانوا يعلمون) (العنكبوت ٦٤)

٧ – (.. فلا تغرنكم الحياة الدنيا...) (لقمان ٣١)

٨ – (.. وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور) (الحديد ٢٠)

٩ – (.. وإنْ من شيءٍ إلا يسبح بحمده...) (الإسراء ٤٤)

١٠ – (وجعل القمر فيهنّ نورًا وجعل الشمس سراجا) (نوح ١٦)

يرتكز النص على عدد كبير من المفاهيم الإسلامية للخلق والثواب والعقاب، ربما يضيق المقام عن ذكرها هنا.

ونورد، في هذا السياق، في ما يلي نصًا آخر دلالة على امتداد قبس من الفكر الديني الإسلامي إلى أدباء القرن العشرين من الإسبان، وهو قصيدة للمفكر الكاتب الفيلسوف Miguel de Unamuno ميجيل دي اونامونو (١٨٦٤–١٩٣٦).

إذا قطر الله علينا المطر
ضن علينا بماء سلسبيل
لنتيمم من القفار بصفراء رمال
تسوط، فى الشمس خازن الحارقة
رياح سموم، الشمس خازن
إيمان يشتعل في عروقنا نارا
تهبنا بدل كل نبع رمالاً
للكفار الذين يريدون
أن يطفئوا نور الله بأفواههم
وبعلمهم العبثي يهينون

خلاصنا، أصحاب الغرور المجنون،
لهؤلاء الكلاب، طالما لن يصلحوا،
فكل أمطار الرمال قليلة

ولكالديرون دي لا باركا عمل مسرحي شعري من أعظم ما كتب في الأدب الإسباني(١٦) وهو «مسرحيته الشعرية» La vida es sueno «الحياة حلم» التي يفتتحها بأبيات يصف فيه سرعة جواد يذكرنا ببيت امرئ القيس:

مِكَرٍّ مِفَرٍّ مُقْبِلٍ مُدبرٍ معًا كجُلْمُود صخرٍ حطَّهُ السيل من علِ

يقول كالديرون:

Hipogrifo violento

que corriste parejas con el viento,

? donde rayo sin llamas,

pajaro sin matiz, pez sin escama,

y bruto sin instinto

natural, al confuso laberinto

destas desnudas penas

te desbocas, arrastras y despenas.

يقابلها في النص العربي:(١٧)

أيها البراق العنيف
يا من سابقت الريح
أين أنت؟ شعاع بلا لهب
طير بلا لون، سمك بلا حراشف

بهيمة وحشية بلا غرائز
طبيعية في التيه الحائر من تلك الصخور العارية
جمحت إلى أين، تمرغت، تورطت؟

فالموضوع لدى الشاعرين هو الفرس: سرعته وصلابته، ويلاحظ في هذا الصدد أن عناصر الموضوع في النصين واحدة تقريبًا

الشطر الأول: سرعة الفرس

امرؤ القيس	كالديرون
مكر مفر مقبل مدبر معًا	**أيها البراق العنيف**
	يا من سابقت الريح
	أين أنت، شعاع بل لهب
	طير بلا لون، سمك بلا حراشف

الشطر الثاني: التشبيه

امرؤ القيس	كالديرون
كجلمود صخر حطه السيل من عل	**بهيمة وحشية بلا غرائز**
	طبيعية في التيه الحائر
	من تلك الصخور العارية
	جمحت إلى أين، جرفت، سقطت من عل[١٨]

وعلاقة النصين واضحة جلية هنا على مستوى اللفظ والمجال الدلالي والتداعيات، فبيت امرئ القيس يتحدث عن السيل الذي جرف (جلمود الصخر المشبه به) من عل، وهو ذات المعنى الذي يقوله كالديرون فالكلمة الإسبانية te arrastras تنجرف لصيقة بكلمة السيل التي يستخدمها امرؤ القيس، وإن كان المشبه به عند كالديرون «بهيمة وحشية».

ونود في نهاية هذه الدراسة أن نقارن بين شاعرين: أندلسي هو عبد الله بن كليت، وواحد من أعظم شعراء العصر الذهبي الإسباني، ومن رواد شعراء السخرية والهجاء وهو فرانسيسكو دي كيبيدو (١٥٨٠-١٦٤٥).

يقول كيبيدو في قصيدة عنوانها «إلى أنف»:

Erase un hombre a una nariz pegado(...)

érase una piramide de Egipto(...)

érase un elefante boca arriba (...)

las doce tribus de narices era

كانت انفًا يلتصق بها رجل

كانت هرم مصر

كانت فيلاً القي على ظهره

كانت اثنتي عشرة قبيلة من الانوف

ويقول ابن كليت عن أنف الزهري:

انـفكَ يـا زهـري فـي قُـبْـحـهِ
كـأنّهُ فـي صـورةِ الـبُـوقِ
يقـعـدُ في البـيـت لحـاجـاتِهِ
وانـفُـهُ يمـضـي إلـى السُّـوقِ

وختامًا لقد بذل جيل الرواد من المشتغلين الإسبان والعرب بالدراسات العربية الأندلسية جهودًا عظيمة في كشف العلاقة اللصيقة بين الشعرين العربي والإسباني، تلك العلاقة التي لا تقف كما يعتقد البعض عند التطابق الشكلي، أو عند زمن بعينه بل تتجاوز كل ذلك لتطفو في وعي المبدعين الإسبان حتى الآن. كما كانت غايتنا من هذه الدراسة لفت النظر لنصوص وأجناس أدبية لم تنل حظها من الدراسة.

****

الهوامش

١ – Altamira.

٢ – ديوان ابن قزمان القرطبي، تحقيق وتصدير فيديريكو كورينتي، تقديم أ.د. محمود علي مكي، المجلس الأعلى للثقافة – القاهرة ١٩٩٥ صفحة ٢٥١.

٣ – انظر حركة التجديد في الشعر الإسباني الحديث – Modernismo.

٤ – مقطوعة غنائية تراثية، متعددة البحور، ذات بنية منتظمة تدور حول موضوعات شتى منها الحب والجمال والدين وعناصر الطبيعة وأغاني أعياد الميلاد..

٥ – مقطوعة شعرية صغيرة تدور حول موضوعات جادة وهزلية ساخرة.

٦ – اختار لوركا لفظ ديوان Diwan العربية عنوانًا للكتاب Diwan del Tamarit أما التماريت فهو أحد بساتين الأسرة حيث كتب لوركا معظم قصائده في الفترة من ١٩٣١ إلى ١٩٣٥، يشمل الديوان ثلاثة أقسام عنونها مستخدمًا ألفاظًا عربية ما زالت مستخدمة في إسبانية اليوم : غزليات - Gacelas، قصائد – Casidas رأى الكثيرون في هذا الديوان تأثر لوركا بالشعر العربي الأندلسي، يقول المستعرب الإسباني الكبير إيميليو جارثيا جوميث إن لوركا قد أبلغني أنه ألف ديوانًا عنونه «ديوان التماريت» تكريمًا لشعراء غرناطة العرب.

٧ – نقصد بها فترة ظهور النصوص مجهولة المؤلف.

٨ – يقول بها جاستون باريس و «إدوارد دي إينخوسا» وتقوم على أن الشعر الملحمي الإسباني قد نشأ عن الفرنسي، ويؤخذ برهانًا على ذلك التشابه القائم بين الاثنين وفي أسبقية الثاني للأول . وعندما صاغ مينيديث بيدال نظريته لم يستبعد التأثير الفرنسي وإن كان قد أوقفه على القرن الثاني عشر حيث ظهر الكثير من العناصر الثقافية الفرنسية في

مختلف المجالات الإسبانية، ونظرًا لمرور الكثير من الشعراء الجوالين الفرنسيين بالأراضي الإسبانية في طريقهم للحج إلى «سانتياجو» ولتوطيد أواصر العلاقات السياسية بين البلاط القشتالي والبلاط الفرنسي. ولكن هذا التأثير ليس إلا تأثيراً عاماً، حيث إنه أضاف فقط، عناصر جديدة على الشعر الملحمي الإسباني الذي كان شكله قد تكون بالفعل.

٩ - ينبري للدفاع عن هذه النظرية «مينيديث بيدال» فيقول : إن القوط الغربيين كبقية الشعوب الجرمانية، كانت لهم منذ قديم الزمن أغان حربية أكد وجودها العديد من المؤرخين، واصلوا نظمها بعد استقرارهم في شبه جزيرة إيبيريا بما يتفق والأحداث الجديدة، وربطوها بالشخصيات البطولية لعصرهم، خالقين بذلك أبطال ملاحم جديدة، وباستثناء واحد، هو أن الأبطال الجدد لم يبلغوا شهرة الأولين التي طبقت آفاق السلالات الجرمانية، بل إن شهرة الجدد من الأبطال اقتصرت على حدود دولتهم الجديدة. وتأكيدًا لهذه النظرية يذكر «مينيديث بيدال» موضوعات الملاحم القوطية التي ظهرت في الملاحم الإسبانية ويبرز من بينها ما يشير إلى انهيار الملكية الإسبانية - القوطية الغربية في عهد ملكها «بيطشة» و«رودريجو».

١٠ - لمزيد من الدراسة المستفيضة للأصول العربية وترجمة كاملة للملحمة يرجع إلى كتاب أ.د.الطاهر أحمد مكي، « ملحمة السيد» دار المعارف، القاهرة - الطبعة الثالثة ١٩٨٣ .

١١ - ذكره Lázaro Carreter, Fernando : Teatro Medieval, Castalia, Ordes Nuevos, Madrid 1986, p.33

١٢ - انظر ابن القطان المراكشي: نظم العشق، لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، درسه وقدم له وحققه أ.د محمود علي مكي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٠، صفحات ١٠١ - ١٢٢ .

١٣ - اكتشفت هاتان القصيدتان الحواريتان المتكاملتان في مخطوط محفوظ بالمكتبة الوطنية بباريس، ونشرهما «موريل - فاتيو» Morel-Fatio عام ١٨٧٧ (٢٤) وقد اعتبرت هاتان القصيدتان - ترجع الدراسات نصهما إلى بدايات القرن الثالث عشر - أقدم آثار الشعر الإسباني في العذراء مريم حتى اكتشاف الخرجات.

تدور هذه المقطوعة الحوارية « حديث الحب وتنابز الماء والنبيذ» حول شاعر عرف بحبه

للنساء فتصوره ساعة القيلولة وسط بستان يانع مليء بالأشجار والورود والأزهار، يقع بالقرب من نبع ماء، يقطف الشاعر زهرة فتتراءى له صبية حسناء تحت شجرة وارفة الظلال وقد أعدت كأسين أحدهما مليء بالنبيذ والآخر بالماء استعدادًا للقاء حبيبها. تترنم الفتاة بواحدة من أغنيات العشق، يتقدم إليها الشاعر ويبدأ معها حوارًا يتبادلان فيه الشكوى، ثم تنصرف الفتاة فيشعر الشاعر بالوحشة .

تطير حمامة فتسكب كأسي الماء والنبيذ، عندئذٍ يبدأ جزء التمثيليات من النص وهو التنابز بين الماء والنبيذ فيشرع كل منهما في تعداد ميزاته ويلوم الآخر على نقائصه. تتراوح أسباب كل منهما بين الماديات والروحانيات . يعيب النبيذ على الماء دونيته وإفساده له إذا اختلط به، فيعيب هذا على ذاك تأثيره السيئ على عقل من يشربه، يرد النبيذ بأنه دم المسيح، فيدفع الماء بأنه سائل التعميد . وينتهي النزاع بينهما بشرب النبيذ طلبًا للبهجة. «تضمن السياق القصير التعبير عن مراحل الوقوع على معاني العشق كاملة فبدأ بالشوق وأحاسيس القلب وصولاً إلى المتعة الجسدية مرورًا بالعاطفة الولهة والتعبير عن الغيرة وألم الفراق» (٢٥) كما رأى فيه «مينيد بيدال» نصاً موجهًا إلى جمهور عريض يختلط فيه النبلاء بالطبقة المتوسطة الوليدة بالعامة.

١٤ – Disputa de Elena y María أرجعت الدراسات تاريخ كتابة هذه المنازعة إلى الربع الأخير من القرن الثالث عشر، وتتكون من (٤٠٢) أربعمائة وبيتين، يدور فيها النزاع بين شقيقتين تنتميان لطبقة النبلاء: ماريا التي وقعت في حب رئيس أحد الأديرة، و«الينا» التي أحبت أحد الفرسان، تتنازع الشقيقتان في أي منهما أفضل من الآخر.

ترى ماريا في رجل الدين إلحادي تحب مثالاً للحياة الهادئة الرغد، لا ينقصه جيد الطعام ولا ناعم المنام فهو يحظى في ديره بوافر الطعام والملبس والمال والخيل والبغال، ثم تعرج على الفارس حبيب شقيقتها هاجية، حينئذٍ ترد ماريا بأن فارسها يعيش بين النبلاء متلقيًا من نعم القصر ما يعول به تابعه، يمارس الرياضات النبيلة، ويخوض المنافسات واضعًا نصب عينيه قلب معشوقته، يجيد الصيد والقنص بالصقور، أما رجل الدين فقبيح حليق الذقن، ضخم العنق، شبيه بالضفدع .تحتكم الشقيقتان للملك، وعندها تبدأ «الينا» في عرض قضيتها ومقطوعتي المخطوط.

من الواضح أن هذه المنازعة تقابل عالمين وطبقتين من سادة العصور الوسطى، وهما طبقة الفرسان وطبقة رجال الدين صاحبتي السيف والقلم، ويلفت انتباهنا في حديث ماريا بأنها لا تمتدح حبيبها رجل الدين بما فيه من قيمة روحية، بل تركز على ثرائه وطعامه وشرابه وما يتمتع به من نعم مادية . ويعتبر كاتب هذه المنازعة المجهول، لما بها من سخرية جارحة، رائدًا من رواد الشعر الساخر في الأدب الإسباني.

١٥- روبير كيتون الذي تولى عام ١١٤٣ وضع أول ترجمة للقرآن الكريم إلى اللاتينية وقد استخدمت هذه الترجمة حتى ما بعد عصر النهضة.

- أولى الأسقف رودريجو خيمينث دي رادا الثقافة العربية اهتمامًا كبيرًا فوضع أول كتاب في «تاريخ العرب حتى غزو المرابطين للأندلس» وضمنه سيرة الرسول صلّى الله عليه وسلم.

- مرقص الطليطلي قدم الترجمة الثانية للقرآن الكريم إلى اللاتينية أيضًا خلال القرن الثالث عشر.

- أديلاردو دي باث ١٠٧٠-١١٤٢: فلكي ورياضي إنجليزي ترجم إلى اللاتينية جداول الخوارزمي الفلكية (جداول الجيوب والظلال).

- كريمونا دي خيراردو ١١١٤-١١٨٧ إيطالي رحل إلى طليطلة وتعلم العربية وترجم عنها ٢١ كتابًا طبيًا من بينها كتب ابن سينا، والرازي، ٣٠ كتابًا عن الرياضيات والفلك، وستة كتب عن الكيمياء، و ١١ كتابًا عن الفلسفة. وهو ما أسهم في تقدم العلوم الطبيعية الأوروبية خلال فترة العصور الوسطى.

١٦ - عن التأثيرات العربية والمشرقية في هذا العمل دراسة أ.د. محمود علي مكي، ومقدمة أ.د. صلاح فضل لترجمته لهذا العمل المسرحي .

١٧ - الحياة حلم، كالديرون دي لا باركا، ترجمة أ.د.صلاح فضل، مراجعة أ.د. محمود علي مكي، من المسرح العالمي، العدد ٨٧، وزارة الإعلام، الكويت ص ٤٣ .

١٨ - يحتمل النص الإسباني هذا التعديل الذي أدخلناه على النص المترجم.

****

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

تأثير الشعر الأندلسي
في الشعر الإسباني القديم

أ.د. محمود السيد علي

اهتم الدارسون ومؤرخو الأدب من الإسبان والمستشرقين منذ ما يربو على قرنين من الزمان بالبحث عن أصول نشأة الأدب الإسباني في مختلف أجناسه الأدبية مسرحًا ورواية وشعرًا بشقيه الملحمي والغنائي.

ما كان لأحد منهم في بحثه عن هذه الأصول والنشأة، شاء أم أبى، إلا أن يطرح بشكل أو بآخر قضية التأثيرات العربية التي أسهمت في تشكيل جنين هذا الأدب وذلك لأسباب عدة منها على سبيل المثال لا الحصر :

١ -الحضور العربي في شبه جزيرة إيبيريا الذي امتدَّ واقعًا ملموسًا منذ بدايات العقد الثاني من القرن الثامن الميلادي حتى عام ١٦١٤ بدايات العقد الثاني من القرن السابع عشر، وهو تاريخ طرد الموريسكيين، أي تسعمائة عام.

٢ - تفوق الحضارة العربية الأندلسية وسبقها في شتى مظاهرها، ليس للحضارة الإسبانية حينذاك فحسب، بل للحضارة الأوروبية السائدة حينذاك قاطبة.

٣ - كان الأدب العربي الأندلسي، وخاصة الشعر، يرتكز على تراث عربي تليد يمتد من القرن السادس الميلادي مرورًا بالعصرين الأموي والعباسي.

٤ - رغم أن الغزو الروماني لشبه جزيرة إيبيريا بدأ في نهايات القرن الثالث قبل الميلاد إلا أن هؤلاء لم يحكموا قبضتهم عليها إلا عام ١٩ ق.م، فبدأت منذ ذلك التاريخ «رومنة» شعوبها، وهي عملية تتزايد شيئًا فشيئًا حتى بلغت أوجها خلال القرنين الثالث والرابع الميلاديين ولا سيما بعد اعتناق الإمبراطورية الرومانية المسيحيةَ ديانةً رسمية لها. أدى الحضور الروماني إلى انتشار اللاتينية بشقيها الفصحى والعامية، الفصحى لغة الكنيسة والعلم والأدب المكتوب، والعامية لغة شفهية يومية غير مكتوبة استخدمتها الطبقتان العامة والمتوسطة حتى بعد

غزو القوط لشبه الجزيرة وسيطرتهم عليها منذ عام ٤١٠ ميلادية حتى فتحها العرب عام ٧١١ ميلادية.

٥ - بدأت في إسبانيا حركة ثقافية أدبية لاتينية ومن أهم كتابها في ظل الرومان القرطبيين سينكا الأب (٣٥ ق.م - ٣٧.م) والابن (٤ ق.م - ٦٥م) ثم أثناء الحكم القوطي القديس إيسيدورو الإشبيلي (٥٧٠ - ٦٣٦)، إلا أنّ تفكك الدولة في عهد القوط وتدهور الثقافة أدى إلى اختفاء الفصحى وتطور العامية اللاتينية وسيادتها وتنوعها بتنوع الممالك المستقلة مما أدى إلى ظهور اللغات المشتقة من اللاتينية والتي أطلق عليها اسم الرومانثية أو الرومانيقية، ومن بينها القشتالية، أو الإسبانية أوسعها انتشارًا لدى الفتح العربي لإسبانيا، وأقدم الشواهد المكتوبة التي تتمثل فيها ترجع إلى القرن العاشر الميلادي، أي بعد الفتح العربي بما يقارب ثلاثة قرون.

يترتب على ما سبق تأكيد:

١ - أنّ المجتمع العربي الإسباني كان مزدوج اللسان الرومانثية والعربية وهما لغتان غالبًا ما تداخلتا في لغة العامة والدليل على ذلك الخرجات والزجل.

٢ - أنّ الإسبانية حضارة ولغة، عاشت أطوار نشأتها الأولى في أحضان لغة وأدب وثقافة حضارة تفوقها قدمًا وتقدمًا، وهو ما لا يستطيع معه أي دارس لأصول ونشأة الأدب الإسباني أن ينكر تأثر الثقافة والإبداع الأدبي الإسباني في شتى مظاهره؛ رواية، ومسرحًا شعرياً وشعرًا ملحميًا وغنائيًا، بالثقافة والأجناس الأدبية العربية، ولا سيما الشعر، مكنون النفس وسيد الأجناس الأدبية.

وعلى ذلك تتطلع هذه الدراسة بعد استعراض موجز لما توصل إليه السابقون من الدارسين إلى رصد بعض مظاهر وشواهد الحضور العربي مشرقيًا كان أو أندلسيًا شكلاً وموضوعًا، في الشعر الإسباني القديم منذ نشأته حتى العصر الذهبي (القرنان السادس عشر والسابع عشر)، وامتداد هذا التأثير لتيارات حديثة تبرهن على فخرها بالتراث العربي، وفتح منافذ جديدة في هذا المضمار نواة لدراسات لاحقة.

****

Literary Symposium
Affections of Andalusian Poetry in Old Spanish Poetry

Dr. Mahmoud Al-Sayed Ali

"Summary"

For more than two centuries, Spanish historians and Orientals were concerned to search the real docents of all Spanish literature branches such as theater, novels and the two kinds of poetry, the lyrical and the epical. Either the researchers agree or disagree, they ought to mention the Arabic affections, which took a great place in forming the descent of Spanish literature.

Due to many reasons:

1- Arabic presence and settlement in the Iberian Island began nine hundred years ago. It extended from the beginnings of the 2nd decade of the 17th century, the date of Morrsikian banishment.

2- The pioneer development of Arabic Andalusian civilization in all fields of literature, not only to Spanish civilization but also to all European Civilization.

3- Arabic – Andalusian literature was formed by old Arabic heritage especially from poetry. While that heritage extended from the 16th century and passed through the Umayyad and Abyssinian era.

4- In spite of Roman occupation in the Iberian Island, which started towards the end of the 3rd century B.C., most of the population were Roman. But this process increased gradually and reached its peak throughout the 3rd and 4th centuries, when the Christian religion became the formal one in the State. As a result of Roman presence, the Latin language was affirmed and became the language of the church, science and of written literature. While the slang, unwritten Latin language was used even when the Qoot occupied the Island in 410 AM up to 711 AM, when the Arabs opened it up again.

5- **Cultural and Literature movement had taken place in the Latin Era. One of the most important authors in the Roman Era were the two Cordobians, Senka (35 – 37 BC) and his son Sunka.(4 - 65BC) and Saint Esadero (570 BC- 636 BC).**

The Latin slang language was took place instead of the formal Latin language due to weakness of _the Qoot State, in addition to the destruction of literature. One of those slang languages was

Castilian or Spanish, which took great place in Arab conquest to Spain.

Due to what was mentioned before

Arab – Spanish society was formed by a double tongue, Roman & Arabic, which were mixed together and the result was Al-Zajal and Al-Kharjat.

- Spanish, as a language and civilization, was descended from an ancient, true, civilized, intellectual and cultural language of Arabic literature. One can deny it's great interaction with the Arab world or affections of Andalusian Poetry in old Spanish Poetry. The poetry, which proved the pride of Arabic heritage and also opened the door for new researchers and contributions in literature.

****

Influencias de la poesía andalusí en la poesía española antigua

Prof. Dr. Mahmoud El Sayyed Aly

Resumen

Los historiadores de literatura española, filólogos y arabistas e hispanista se interesaron desde hace más de dos siglos por los origines de la literatura española en sus diversos géneros literarios.

Ninguno de ellos, en su búsqueda de tales orígenes, por las siguientes razones pudo descartar los posibles influjos árabes en la formación del embrión de esta literatura:

1 - La presencia árabe en la península ibérica que se prolongó, como una realidad tangible desde los inicios de la segunda década del siglo VIII hasta la segunda década del siglo XVII, fecha de la expulsión de los moriscos: es decir nueva siglos.

2 - La supremacía de la cultura árabe, de aquel entonces, en sus diversos aspectos, no sólo a la cultura española, sino también a toda la de todos los países europea de aquel entonces.

3 - La literatura árabe andalusí en general y la poesía en particular, se apoyaba en una larga tradición poética que se remonta al siglo IV.

4 - Pese a que la conquista romana inició a principios del siglo III a.C, el señorío romano no se extendió por toda la península ibérica sino en el año 19 a.C. Desde aquellas fechas empezó paulatinamente la romanización de los pueblos de la zona, proceso que alcanzó su apogeo durante los siglos III y IV d.C., una vez abrazado el cristianismo como religión oficial

del imperio romano cuya civilización impuso la lengua latina en sus dos vertientes: clásico y vulgar; el primero exclusivo de la iglesia, ciencia y literatura, y el segundo conversacional y popular hablado cuyo uso se generalizó durante el predominio de los godos que duró desde el año 410 hasta el 711, fecha de la conquista árabe.

5 - Principió en España un movimiento literario cultural latino, sus escritores más representativo, durante la hegemonía romana son Séneca, padre (35 a.C. - 37 d.C.) y Séneca, hijo (4 a.C. - 65 d.C.), y durante el periodo gótico San Isidoro (570-636).

6 - El deterioro del Estado gótico y su desintegración en reinos independientes, y el consecuente desmoronamiento cultural originaron el paulatino desvanecimiento del latín clásico y la propagación del vulgar, con rápida evolución perseguía el camino que había de llevar al nacimiento de las lenguas romances. Entre estas figura la lengua castellana, la más difundida a la sazón de la conquista árabe. Los testimonios más antiguos de esta lengua romance son Glosas silenses y Glosas emilianenses, que datan del siglo X? es decir, casi tres siglos después de la llegada de los árabes.

Basándonos en lo que antecede se puede atestiguar que:

a - la sociedad arábigoandaluza era bilingüe, romance-árabe, dos lengua que se fusionaban en la vida cotidiana como queda reflejado en las Jarchas y el zéjel, poesía popular de importancia trascendencia en la literatura castellana posterior, .

b " la cultura, literatura y lengua españolas se formaron en el seno de una cultura mucho más madura y avanzada; por lo

cual ningún estudioso de los origines de la literatura española puede negar el impacto que tuvo la cultura y la literatura árabe en los diversos géneros de la producción creativa española, sobre todo en lo que se refiere a la poesía.

En este contexto, el presente trabajo procura llamar la atención a algunos aspectos de la posible influencia de la poesía andalusí en la antigua poesía española, desde los origines hasta el siglo de oro y su prolongación en algunas corrientes literarias modernas allanando el camino a otros estudios más específicos.

****

Influence de la poésie andalouse sur la poésie espagnole ancienne.

Dr. Mahmoud Al Saïd Ali

Les chercheurs et les historiens espagnols et orientalistes se sont intéressés depuis près de deux siècles à l'origine de la littérature espagnole sous toutes ses formes, littérature, théâtre, roman, poésie épique et chantée. Ils ont tous été obligés dans leurs recherches à poser le problème de l'influence arabe qui a contribué à former le fœtus de cette littérature et ce, pour plusieurs raisons :

1. La présence arabe dans la péninsule ibérique qui s'est étalée, comme réalité concrète, du milieu du VIIIè siècle jusqu'en 1614, deuxième décennie du XVIIè siècle qui marque la chasse des maures, c'est-à-dire 900 ans.

2. La primauté de la civilisation arabe andalouse et son rôle pionnier dans toutes ses manifestations, non seulement par rapport à la civilisation espagnole mais par rapport à la civilisation européenne de l'époque.

3. La littérature arabe andalouse, et particulièrement la poésie, se basait sur un patrimoine arabe ancestral qui s'est étalé du VIè siècle jusqu'à la fin en passant par les époques omeyyade et abbasside.

4. Malgré le fait que la conquête romaine de la péninsule ibérique ait commencé au IIIè siècle,avant J.C., leur mainmise ne s'est effectuée que 19 ans avant J.C. La "romanisation" des peuples ibériques a débuté et s'est dévéloppée petit à petit pour atteindre son apogée entre le IIIè et le IVè siècle après J.C., surtout après que l'empire romain ait fait du christianisme sa religion officielle. La présence romaine a permis la

diffusion du latin littéraire et populaire. Le latin littéraire était la langue de l'église, de la science et de la littérature écrite, le latin populaire oral etait utilisé par la classe populaire et la classe moyenne jusqu'à l'invasion gothique et l'occupation de la péninsule par les goths qui s'est étendue de 410 à l'arrivée des arabes en 711.

5. Un mouvement culturel et littéraire latin a commencé en Espagne et les écrivains les plus importants sous les romains de Cordoue sont: Sénéque le père (60 avant JC-39 après JC) et Sénéque le philosophe, fils du premier (4 avant JC-65 après JC), sous les goths l'archevêque Isodore de Séville (570-636), mais la décomposition de l'état sous les goths et la décadence de la culture ont mené à la disparution du latin littéraire pour laisser la place au latin populaire qui s'était généralisé et a pris différentes formes dans les petits royaumes indépendants. Cela a donné naissance aux langues dérivées du latin qu'on appelait , langues romanes, dont le catalan et l'espagnol qui était le plus répandu au moment de la conquête arabe. Les plus anciens exemples écrits remontent au Xè siècle c'est-à-dire 3 siècles apès l'arrivée des arabes.

Partant de ce qui précède, on peut confirmer que :

1. **La société arabo-espagnole était bilingue (arabe, romane) et ces langues s'interférèrent dans la langue populaire, la preuve, c'est la poésie populaire et les chansons.**

2. **L'espagnol est une langue et une civilisation qui a vécu ses premiers jours au sein de la langue, de la littérature et de la culture d'une civilisation beaucoup plus ancienne et plus dévéloppée. Aucun chercheur ne peut nier l'influence de la culture et des genres littéraires arabes sur la création littéraire espagnole sous ses différentes formes (roman, théâtre, poésie, poésie épique et chants) et surtout sur la poésie, maîtresse des genres littéraires.**

Cette étude vise, après un bref exposé de ce que les anciens chercheurs ont trouvé, à observer quelques aspects de la présence de

l'arabe (oriental ou andalous) dans la poésie espagnole ancienne depuis son apparution jusqu'à l'âge d'or (XVIè et XVIIè siècle). L'extension de cette influence jusqu'aux nouveaux courants, montre la fierté qu'ils ont du patrimoine arabe.

****

رئيس الجلسة:

نشكر الدكتور محمود السيد علي، والكلمة الثانية للدكتورة مانويلا كورتس غارثيا التي ستحدثنا بالاشتراك مع الدكتور أحمد عبدالعزيز حول موضوع استحضار الأندلس في الشعر الإسباني المعاصر)، والدكتورة مانويلا باحثة إسبانية وهي مستعربة، وذات جهد كبير في مجال البحوث حول الجوانب الثقافية في الموسيقى الأندلسية، وهي تتقن أيضًا الإسبانية والفرنسية والعربية والإنجليزية، وحبذا لو قدمت لنا في أثناء بحثها بعض الترجمات بالعربية مباشرة.. تفضلي دكتورة.

الدكتورة: مانويلا غارثيا:

شكرًا السيد الرئيس .. مساء الخير.. السيدات والسادة قبل أن أتحدث في الندوة أريد أن أشكر مؤسسة البابطين ورئيسها لإتاحة الفرصة لي لأكون اليوم هنا في مدينة قرطبة وأشارك في دورة ابن زيدون. وسأبدأ الآن بقراءة ملخص لورقتي..

****

EVOCACIÓN DE AL-ANDALUS EN LA POESÍA ESPAÑOLA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA.

Dra. Manuela Cortés García.

"En pebetero de roja cornalina
quemabas los adioses
los besos, las caricias
que tus noches de amor
en pájaro del alba convertían"

Poema: "Ibn Zaydún" (Concha Lagos)[1].

Introducción:

En el alambicado proceso histórico de la poesía española, las huellas arabo-oriental y andalusí han sido una constante en el quehacer poético de los vates hispanos, huellas que están latentes en las cadenas de transmisión oral y escrita y atesora la Literatura Morisca. Esparcidas a lo largo de la historia de la literatura, han servido para entroncarla con los eslabones profundos del Modernismo y las Generaciones del 98 y 27, adquiriendo carácter de continuidad en los movimientos literarios precedentes.

El poso residual del legado andalusí se incrementaría transcurridas las primeras décadas del siglo XX gracias a la labor ejercida por los arabistas en el campo de la traducción de los poetas y obras clásicas hispano-árabes y, también, a la contribución de las instituciones y editoriales hispanas mediante el fomento de las traducciones y publicaciones de temática andalusí. A todo ello se sumarían los premios, homenajes y revistas literarias que sobre poesía y teoría poética de al-Andalus fueron surgiendo a orillas del Mediterráneo, incentivando la creación literaria de los poetas.

Todos estos factores deberán tenerse en cuenta al evaluar la impronta árabe y andalusí que fluye por el contenido poético, semántico y lingüístico de unos poemas y versos que caminan unidos al mundo de lo simbólico (profano y religioso), lo mítico, lo imaginario, lo lingüístico y los distintos estereotipos creados con el paso del tiempo, imprimiendo carácter a una literatura claramente diferenciada de su entorno geográfico y acuñada por unas señas de identidad que la entroncan con el pasado andalusí como parte integrante de su historia y legado, así como sus relaciones con "la otra orilla".

I. *Lo árabe como integrante de lo hispano en las obras literarias (s. XIV-XXI):*

En junio de 1966, el Profesor Pedro Martínez Montávez publicaba en la revista *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán* un artículo que situaba bajo el epígrafe: "Notas sobre el tema árabe en la poesía española actual". En este artículo, el arabista español señalaba: "Si cualquiera otra literatura occidental hubiese querido poetizar sobre lo árabe, habría tenido que salir fuera de sus fronteras, habría tenido que buscarlo. A la literatura española no le hace falta, porque lo árabe lo tenemos ahí mismo, dentro de nuestra casa, entre nosotros. En campos, en ciudades, en gentes y en costumbres. Será ésta, pues, la primera dimensión del tema árabe en la lírica española de nuestros días: la más próxima y más íntima, la más nuestra"[2]. Con estas palabras, Martínez Montávez sentaba las bases de la dimensión árabe y andalusí de la literatura española

[1]. Concha Lagos: *Con el arco a punto*; Prólogo de J. Riosalido. Colección de Poesía Ibn Zaydún nº 1, Madrid, 1984, pág., 37.
[2]. Tetuán, 3 (junio, 1966), 1-38 (pág. 1).

cuya impronta se ha mostrado de forma intermitente en la "sinuosa trayectoria" de la poesía, como él bien señala, y es reflejo de un legado que le pertenece[3].

Situándonos en el contexto de esta ponencia, a continuación, pasaremos a analizar las diferentes razones que han intervenido en la integración del binomio: arabo-andalusí a la literatura española moderna y contemporánea (1885-2000).

Como factores fundamentales, cabría destacar aquellas obras que sirvieron de base y constituyeron las fuentes de inspiración de nuestros poetas. En este sentido habría que establecer, en primer lugar, una diferencia entre aquellas que revelan la impronta "andalusí" a través de la literatura morisca y las traducciones de los poetas andalusíes, y como segundo factor a tener en cuenta estarían aquellas otras en las que lo "árabe" está presente en las composiciones de corte oriental y cuya fuente primigenia encontramos en las traducciones de las obras de la tradición clásica árabe y persa. Por otra parte, la proximidad geográfica con el Magreb y la literatura que generaron los distintos acontecimientos históricos, cobrando especial importancia la Guerra de África, sería un elemento más a considerar, ya que la impronta "magrebí" impregnaría la vía inspiradora de los poetas hispanos plasmándose en los poemas de corte "africanista".

En el apartado de "lo andalusí", la presencia en la Escuela Modernista (1885-1935) llegaba de la mano de dos obras claves de la literatura morisca: *Guerras Civiles de Granada* de Ginés Pérez de Hita e *Historia de Avindarráez y la hermosa Jarifa,* anónima. La identificación de esta escuela con "lo árabe" y "lo oriental" era el resultado de la traducción al francés de *Las Mil y una noches* en la versión de Galland (1708) y la española, posterior, realizada por Blasco Ibáñez (1916), así como la novela *Les Orientals* de Victor Hugo (m. 1885), derivando en el "orientalismo" como movimiento imperante entre finales del siglo XIX y principios del XX. La herencia del orientalismo se dejaría sentir en una poesía encastrada en una serie de moldes y estereotipos que, por sus características, a menudo se la ha conceptuado de "arquitectura lírica". A estas obras de corte oriental se sumaría la literatura de viajes de los románticos (s. XIX) y, con ella, la corriente "alhambrista" con toda la fantasía que generó y está omnipresente en el trasfondo de los poetas modernistas. La influencia de las mismas contribuiría a que "orientalismo" y "alhambrismo", como corrientes unidas a este período, se reflejaran en las distintas manifestaciones artísticas.

La poesía de los modernistas españoles, como poetas-puente entre el Romanticismo (s. XIX) y la Generación del 98, estaría marcada, además, por el aislamiento geográfico con Europa lo que derivaría en un inconformismo y una actitud desafiante ante la realidad que les rodeaba, llevándoles a una renovación del lenguaje poético promovido por el gusto hacia lo clásico, lo mitológico y lo pagano. Estos elementos caminarían unidos a lo árabe, andalusí y musulmán movidos por ese deseo de evasión, exotismo, ensoñación, lejanía y búsqueda de la belleza, en general, que les caracteriza, conduciéndoles a la recreación en los paraísos soñados de al-Andalus y al misterio que, para ellos, encerraba un Oriente lejano y, a la vez, próximo. Sin embargo, entre los años 30-40 se produciría esa "mirada y vuelta a al-Andalus" que presentan los poetas de la generación del 27, como consecuencia de las traducciones de los poetas andalusíes.

Esta recreación de lo andalusí pasado por el tamiz de lo árabe, como parte integrante de la historia española, llevaría al almeriense Villaespesa (1877-1936), figura emblemática del modernismo español, a asumir una cierta personalidad andalusí en formas y contenidos, y junto a poetas de su generación como Salvador Rueda, Manuel Machado, Eduardo Marquina, Julián del Casal, Juan Tablada, Antonio de Zayas

---

[3]. Véase de Martínez Montávez: "Ante una nueva recreación poética de al-Andalus", *Almenara*, 3 (1972), 255-259.

Beramaunt y José Moreno Villa, entre otros, a establecer puentes entre al-Andalus y Oriente tomando como epicentro a ciudades cercanas andalusíes como Almería, Granada, Córdoba, Medina Azahara, Sevilla, Toledo y Málaga, magrebíes como Tánger, Fez y Argel, y entre las orientales a El Cairo, Damasco, El Líbano, Basora y Estambul. Además de las ciudades históricas, los modernistas encontraron una nueva fuente de inspiración en la grandiosidad de sus monumentos más representativos como la Mezquita de Córdoba, la Alhambra de Granada, la Alcazaba de Almería, los Reales Alcázares y la Giralda de Sevilla y, con ellos, sus ríos, jardines y plazas.

Frente a los poetas modernistas que consideraban "lo andalusí" como un hecho histórico y cultural perteneciente a un pasado cantado, a veces, con aires triunfalistas y, otras, decadentes, la Generación del 98, aunque, como poesía de transición mantiene ciertos matices modernistas, presenta, sin embargo, ligeras pinceladas de realismo. Los poetas de la Generación del 27, en cambio, proyectan un acercamiento y fascinación por "lo andalusí", incentivados por la aparición de una obra clave e impactante, la traducción de los *Poemas arabigoandaluces* realizada por D. Emilio García Gómez (1930)[4], punta de lanza de la cascada de publicaciones que le precedieron. Con esta antología, García Gómez lograba descorrer algunos de los tupidos velos que, hasta entonces, envolvían la misteriosa silueta de la lírica "arábigoandaluza", como él conceptuó, consiguiendo con esta publicación calar en el alma de los amantes de la poesía e impactar de forma decisiva en los jóvenes poetas de la generación del 27. Así lo confirmaría Rafael Alberti en una carta a D. Emilio, fechada en Roma en 1975, al señalar: "El brillo relampagueante de estos poemas nos deslumbró a todos los poetas que íbamos componiendo el hoy denominado *grupo del 27* ...,y nos abrió los ojos a los peinados y preciosos jardines de la poesía árabigo-andaluza"[5].

En 1942, una segunda obra traducida por D. Emilio: *El libro de las banderas de los campeones* (*Rāyāt al-mubarrizīn*) de Ibn Sa'īd al-Magribī (Alcalá la Real 1213-14/1274)[6], verdadera antología poética de reyes, sabios, poetas y poetisas andalusíes de distintas regiones de al-Andalus, el Magreb y Sicilia, aportaría una visión más amplia de la literatura andalusí. Una década más tarde saldría a la luz otra obra de la literatura universal: *El collar de la paloma* (*Ṭawq al-ḥamāma*) del polígrafo cordobés Ibn Hazm (m. 994), tratado sobre el amor y los amantes traducido en 1952 por el ilustre arabista[7].

A esta trilogía poética andalusí se sumarían las traducciones de dos obras clásicas de la literatura persa, con ciertas connotaciones sufíes. Se trataba de las "sublimes *gacelas* amorosas del poeta persa Hafiz", encontradas en un libro del conde de Noroña y traducidas por Gaspar García Nava y publicado en París en 1838, *gacelas* que, según todo parece indicar, entraron en España a través del *Westösstliche Diwán* de Goethe. Además, la influencia de esta literatura se dejaría sentir en la poesía de estas generaciones tras el descubrimiento de las *Rubā'iyyat* de Omar Hayyām (m. 1132), traducidas en la versión inglesa de Edward Fitzgerald en 1854[8] y la catalana de Ramón Vives de 1909. Asimismo, el cordobés Rafael Cansinos Assens (1883-1964) editaría una *Antología de poetas persas* que incluía la traducción de una colección de *Gaceles* y *Rubayat* extraídas de la obra poética de Háfez y Omar Hayyán, obra que contaba con

---

[4]. Colección Austral de Espasa y Calpe, Madrid, 1930.

[5]. *Apud. Banderas*, xxi, según el prólogo de E.García Gómez, Madrid, junio de 1977. Véase: E.G.G.: "Árabe en endecasílabos", *Revista de* Occidente, 1976.

[6]. Madrid, 1942 (1ª edición); enero, 1978 (2ª edición) en Biblioteca Breve de Bolsillo.

[7]. Primera edición: 1952; Primera edición en "El libro de Bolsillo, 1977.

[8]. Vid. J. Arberry: *The Rubā'iyyat of Omar Jhayyām*, edición crítica de Walter, Londres, 1949.

una amplia introducción del autor[9]. El resultado del conocimiento de estas obras se reflejaría, a posteriori, con la incorporación de nuevos elementos de la literatura persa y de formas poéticas, como la cuarteta tipo *rubā'ī*, a las nuevas composiciones poéticas.

La traducción de la obra de Hafiz influiría de forma relevante en poetas de la Generación del 98 como Fernando Villalón (1881-1930), cuyo ramillete de "*gacelas*": *Contrabandistas, Marineras, Jardineras y Garrocheras*, en opinión de Jose Mª de Cossío, constituye "la parte más personal de toda su traducción poética, y también la más perfecta"[10]. La huella del poeta persa la encontramos también en otra figura representativa de la Generación del 27, Federico García Lorca (1898-1937), poeta universal que en 1916 publicaría el *Diván del Tamariz*, poemario que recoge, por vez primera, una colección de "gacelas" y "casidas" a las que el poeta imprime ese toque peculiar lorquiano[11], con títulos tan sugerentes como "Gacela de la muerte oscura", "Gacela del agua", "Qasida de la mujer tendida", "Qasida de la mano imposible", etc.

Estos vocablos de clara raíz árabe habían pasado a engrosar la obra poética de modernistas como Francisco Villaespesa[12], Leopoldo Lugones[13] y Curros Henríquez[14], entre otros[15]. En 1947 el sevillano Joaquín Romero Morube (n. 1904) alumbraría en *Kasida del olvido* composiciones como: "Kasida del alto amor", "Kasida de la muerte", "Kasida del agua dormida", "Kasida del patio triste", "Kasida de la noche esperada" y "Kasida a Medina Azahara", por citar algunas, y en 1957 el cordobés Ricardo Molina (n. 1917) presentaría su *Elegía a Medina Azahara*. El contemporáneo Luis Jiménez Martos cuenta también en su haber con un poemario titulado: *Casida del Buen Suceso*[16], y Miguel Fernández una larga: *Qasida del fiel amor de Ben al-Labbana de Denia a Mutamid de Sevilla*, en la que rememora la amistad que unió a ambos vates y el dolor del poeta valenciano (m. 1113), ejemplo de fidelidad frente a la desgracia, ante la partida a Agmat de nuestro rey-poeta[17]. Además, el modernista Manuel Reina dedicaría un poema a "Háfiz", el reconocido poeta sufí persa, composición que pasaría a formar parte de su obra: *El jardín de los poetas*[18].

La creación, a finales de los años 70, de la Colección Clásicos Bilingües (árabe-español) por parte del, entonces, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, daría paso a un ramillete de publicaciones que bajo el epígrafe de: *Poesías*, recogía las obras antológicas de reconocidos poetas andalusíes como Ibn al-Zaqqāt (m. 1134) en el año1978[19]; Ibn Zaydūn (1003-1070) en 1979,[20]y al-Mu'ttamid (m. 1095) en 1987[21]. También y dentro de la Colección Clásicos Hispanos bilingües (español-árabe), en 1976 se publicaron dos obras: *Rimas* del poeta romántico sevillano Gustavo Adolfo Bécquer

---

[9] . Editado por Lipari Ediciones. Prefacio de Juan Porro sobre *El genio de Cansinos*.
[10] . Véase de Fernando Villalón: *Poesías*, Edición y traducción (árabe) de M. Sobh; Estudio de J. Mª de Cossio, Clásicos Hispanos, Madrid, 1976, XXIV-XXV.
[11] . Véase la aclaración que sobre ambos términos y concepto hace García Gómez en: *Silla del moro* pág., 17.
[12] . Villaespesa: "Kasida" en *El mirador de Lindaraja*. .
[13] . Lugones: "Kasida" en *Cancionero*.
[14] . C. Henríquez: "Casida Árabe" en *Poesías*.
[15] . Vid. A. Djbilou: *Diwán Modernista. Una visión de Oriente*. Ediciones Taurus, Madrid, 1986.
[16] . Premio Ibn Zaydún de Poesía, editado por el I.H.A.C., Madrid,1988.
[17] . Vid. *Revista Temas Árabes*: "Homenaje al rey-poeta al-Mu'ttamid", Madrid, 2 (19), 125-126.
[18] . *Apud*, Djbilou: *Diwán*, 148,150.
[19] . Clásicos hispano-árabes Bilingües, nº 1. Ed. y trad. E. García Gómez.
[20] . *Idem*, nº 2. Trad. M. Sobh y prólogo de E. Terés.
[21] . Clásicos Hispano-Árabes Bilingües, nº 3. Traducción y prólogo de Mª. J. Rubiera Mata, Madrid,

(Sevilla, 1836/Madrid, 1870)[22] y *Poesías* de Fernando Villalón[23], poeta de la Generación del 98. A estas colecciones le precedieron las publicaciones de los Premios de Poesía: Ibn Zaydún, Wallāda e Ibn al-Zaqqāt, concedidos por el citado organismo a poetas contemporáneos durante la década de los 80, publicaciones que contaron con el tutelaje del Dr. Jesús Riosalido. Por otra parte, el Profesor Maḥmūd Sobḥ en su labor de traducción publicaba en 1986 una *Antología poética de Ibn Jafāya de Alzira* (1058-1139)[24], y a Soledad Gubert una *Antología de poetas almerienses* en 19 .

En los años 80 García Gómez presentaba: *Poemas árabes en los muros y fuentes de la Alhambra*, obra editada por el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, según la traducción de la poesía epigráfica que reunía a los granadinos: Ibn Yaŷŷāb (1274-1349), Ibn al-Jaṭīb (1313-1375) y a su discípulo Ibn Zamrāk (1333-1393), y que vendría a engrosar la lista de poetas andalusíes traducidos por el académico español. En esta década también, Miguel José Hagerty presentaba en 1985: *Ajiméz*, una antología lírica bilingüe (árabe-español) sobre la poesía andalusí[25].

No cabe duda de que a la hora de valorar el proceso de conocimiento y difusión de la literatura de impronta andalusí, árabe y magrebí habrá que tener en cuenta, en primer lugar, el bagaje de obras clásicas andalusíes traducidas en el ámbito de las humanidades así como los estudios y, después, la labor ejercida por revistas de acreditado prestigio publicadas en España y dedicadas al estudio de temas árabes y andalusíes. Destacamos entre ella: *al-Andalus* (1933), *al-Qanṭara (*1980*)*, *Almenara* (1971), *Temas Árabes* (años 80), *Calamo* (1984), *Awrāq* (1978), *Tigris* (años 80) y la Revista del *I.E.E.I.* sin olvidar la contribución a la literatura española ejercida por la *Revista de Occidente* (creada en 1928). Asimismo, el período del Protectorado Español en Marruecos trajo consigo el nacimiento de una generación de poetas e hispanistas españoles y, con ellos, nuevas revistas como: *al-Motamid (*Larache,*1947-Tetuán,1956)* y su anexa *Itimad*, creadas por Trina Mercader y contando con la colaboración de hispanistas, arabistas y poetas como Vicente Aleixandre (n. 1900) y Gerardo Diego (n.1896); *Ketama* (Tetuán, 1953-1959); *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán* (1964) y la melillense *Manantial*[26]. Estas revistas, como plataformas y ventanas abiertas a poetas y críticos literarios de ambas orillas mediterráneas, servirían para aproximar la cultura hispano-árabe al panorama literario hispano, incentivando así el genio de nuestros poetas.

II. *Evocación de al-Andalus en la poesía española* (1885-2000):

Al-Andalus, como punto de referencia histórica y cultural, fue el genio inspirador de una poesía más creativa, a la vez que innovadora y con una nueva dimensión, que se plasmaría en las obras literarias de los poetas modernos y contemporáneos. No obstante, mito y realidad son los conceptos claros y, al mismo tiempo, enfrentados que, en su evocación de al-Andalus dejan traslucir las distintas generaciones de poetas comprendidos entre finales del siglo XIX y la primera mitad del XX. Así, si entramos en el análisis de los Modernistas y la Generación del 97

---

[22]. Clásicos Hispanos, 1,Trad. Kamāl Fausī; Šāmī Dīb y Jorge Sarḥān. Prólogo de J. Benito de Lucas, I.H.A.C., 2ª ed. Madrid, 1976.

[23]. Clasicos Hispanos. Edición y trad. M. Sobḥ; Estudio de José María de Cossio, Madrid, 1976.

[24]. Valencia, 1986, ed. Ayuntamiento de Valencia (ed. Trilingüe: español-árabe-valenciano).

[25]. Ed. Biblioteca de la Cultura Andaluza, Granada, 1985.

[26]. Vid. Fany Rubio: *Las revistas poéticas españolas* (1939-1975), Madrid, 1976.

observaremos que, como herederos del movimiento romántico y la influencia del "oriental-ismo" y el "african-ismo", repiten ciertos clichés que llevan a la poesía de la época a acusar un cierto distanciamiento y alejamiento de la realidad.

El mito de al-Andalus, como motivo estético y simbólico, se manifestaría tomando como punto referencial el trasfondo histórico con toda la carga conceptual y semántica que le caracteriza, proyectando una poesía descriptiva, elegíaca y floral que, a menudo, va unida al mundo de lo imaginario junto a una serie de arquetipos creados y mantenidos durante generaciones. Frente a ellos, la Generación del 27 y los poetas contemporáneos presentan una clara proximidad y acercamiento a la realidad de al-Andalus promovida por un mejor conocimiento de la historia y la literatura andalusí, y era el resultado de la proliferación de antologías traducidas del árabe al español, las publicaciones de obras históricas y los estudios realizados por arabistas y medievalistas durante el siglo XX, sin olvidar el papel difusor de las revistas literarias. Esta proximidad viene dada, además, por un contacto directo con las ciudades y la cultura del Magreb y Oriente a través de los diferentes viajes y encuentros literarios que, de forma periódica, reúnen a poetas y estudiosos de ambas orillas mediterráneas.

El análisis de los poetas en cuyas obras la presencia andalusí es evidente nos lleva a constatar que son mayoritariamente andaluces, de tal forma que dependiendo de sus zonas de procedencia la evocación de al-Andalus se dejará sentir en la orientación de su poesía. Así, los poetas cordobeses cantarán, en general, a la ciudad de Córdoba, la Mezquita y las ruinas de Medina Azahara; los sevillanos a los Reales Alcázares y a la Giralda, mientras gaditanos, sevillanos, granadinos, jiennenses y almerienses focalizarán sus poemas en la Alhambra, las Alcazabas y ciudades fronterizas o en el límite con ellas, como Málaga, Algeciras, Ceuta, Melilla, Ronda o Zahara, sin olvidar el interés que despiertan los Jardines del Generalife. Estas ciudades y edificios históricos andalusíes constituyen un referente importante en la poesía, como escenarios en el que el poeta recrea su imaginación y fantasía, pues como bien decía García Gómez: "Ningunas ciudades son tan femeninas como las musulmanas, ni han sido enamoradas por los poetas con tan rendido martelo"[27].

En cualquier caso, resulta evidente que el patrimonio arabo-islámico y andalusí, con todo lo que significa el pasado de este legado, genera una poesía que, en general, se articula en torno a tres ejes fundamentales: 1) Poesía descriptiva (*awṣāf*) centrada en los monumentos más representativos con toda la carga simbólica, conceptual y emocional que encierran; 2) Proliferación del panegírico (*madīh*), seguido de la poesía elegíaca (*marṯiyya*) y en menor escala la sátira (*hišā'*) aplicada a las personalidades que han marcado o fueron marcadas por la historia; y 3) Utilización de la poesía floral centrada en la recreación de los jardines andalusíes (*rawdiyya*), flores (*nawriyya*) y fuentes, destacando el Generalife como símbolo del Paraíso y, también, los ríos tomando como punto referencial el Guadalquivir "el Gran Río", así como los afluentes e islas que se forman a su paso.

En este marco hay que situar al poeta sevillano Antonio Machado (Sevilla, 1875/Collioure (Francia) 1936), ejemplo de modernista progresista y cantor lírico del alma andaluza, quien dedica su "Fantasía de una noche de abril" a dos de sus ciudades. El poema comienza así:

> "¿Sevilla? ... ¿Granada? .... La noche de luna
> angosta la calle, revuelta y moruna,
> de blancas paredes y oscuras ventanas.

[27]. Vid. *Silla del moro*, Ed. Espasa y Calpe, Buenos Aires, 1954 (2ª ed.), 91.

Cerrados postigos, corridas persianas...
El cielo vestía su gasa de abril"[28].

Aquí, la evocación de al-Andalus pasa por el filtro de "lo moruno", mientras en el fragmento siguiente aparece mezclado a "lo oriental", como estereotipos permanentes que discurren asociados a lo árabe y andalusí, lo que denota que el poeta no hace una diferenciación entre ambos mundos y conceptos:

"Yo guardo, señora, un viejo salterio
también una copla de blanco misterio,
la copla más suave, más dulce y más sabia
que evoca las claras estrellas de Arabia
y aromas de un moro jardín andaluz"[29].

El origen oriental de la cultura andalusí con la que Francisco Villaespesa se identifica, se pone de manifiesto en estos versos de su poema: *Kasida* mediante la personificación del "yo" que el poeta acuña:

"Yo soy como un sueño que viene de Oriente,
sobre un dromedario cargado de aromas y perlas de Ormuz.

El sol de Arabia, tostó mi amplia frente
y el camino ciego de gloria y luz"[30].

Para intercalar después:

"Mientras a la luna se abre el nardo y canta frescuras la fuente,
sultana, yo vengo, sordo de armonías y ciego de luz,
a rimar contigo mis sueños de Oriente
en los surtidores y en los arrayanes de un patio andaluz"[31].

De igual forma que hicieran los poetas clásicos árabes e hispano-árabes al expresar su dolor ante el abandono de los campamentos y la pérdida de la amada con el mítico "llanto ante las ruinas", el poeta modernista Antonio de Zayas Beaumont, en su remembranza del pasado glorioso de la Alhambra, pasea por los jardines del Generalife lamentándose de la soledad reinante:

"El Rey Silencio viste la túnica de encajes
que con marchitos nardos tejieron las huríes,
y aprende en lira de agua de los mirtos, sus pajes,
historias de gomeles y hazañas de zegríes".

Para proseguir:

"Reclinado en la Silla donde el Monarca Moro
veló el lascivo sueño de la indolente vega,
contempla de la Alhambra ensangrentado el oro
y al Darro que sus plantas con llanto mustio riega".

El Generalife[32].

Este sentimiento de pérdida y abandono lleva también a Villaespesa a componer: *Elegías de Granada*, que inicia así: "¡Granada, Granada/ de tu poderío/ ya no resta nada!...", para cerrar su canto elegíaco:

---

[28]. Antonio Machado: *Antología poética*, Biblioteca Básica Salvat, Estela (Navarra), 1985, 44.
[29]. *Ibid*, 46.
[30]. *Apud*, Djbilou: *Diwán*, 68.
[31]. Poema inserto en su libro: *El mirador de Lindaraxa. Apud:* Djbilou: *Diwán*, 68.
[32]. Véase de A. de Zayas, su poemario: *Joyeles bizantinos.Apud.* Djbilou, *Diwán*, 138.

"¡Lloran elegías las aguas del río
y entre sus cristales ya no te reflejas
como una sultana, la sien coronada
de áureos minaretes y torres bermejas"[33].

La Generación del 27, además de desarrollar una notable actividad poética, acogería con especial interés la herencia árabe que se manifestaría con "la vuelta a lo andalusí", fenómeno que se produjo como resultado de la traducción de los *Poemas arabigoandaluces*, legado que tendría una progresiva continuidad y desarrollo en las generaciones posteriores.

Sabido es del interés de Federico García Lorca (1898-1936) por lo árabe y lo morisco, como sentimiento atávico a su tierra granadina, así como de su interés por los *Poemas arabigoandaluces*, obra que caló en el alma de este amante de la poesía e influyó de forma decisiva en la creación del *Diván del Tamariz*, como bien recoge García Gómez en su "Nota" a *Silla del moro*[34]. En él, vemos a un Lorca que reinventa el lenguaje y transforma, a su modo, formas e ideas y, como auténtico juglar, asimila tradiciones cultas y populares que va enriqueciendo con la lectura de obras de la literatura árabo-oriental, andalusí y persa, de ahí que ligeros toques hispano-árabes maticen la estructura, el contenido y el lenguaje de su colección de "casidas" y "gacelas", reflejo de la clara orientación árabo-andalusí que el poeta quiso dar a su obra, composiciones a las que imprime ese acento lorquiano tan personal. En una verdadera polifonía, el poeta aborda el tema del "llanto" como uno de los símbolos fijos de su poética y, también, de la andalusí, cuando declama: "El llanto es un perro inmenso/ el llanto es un ángel inmenso/....y no se oye otra cosa que el llanto"[35]. Llanto que golpea el corazón de Federico ante la pérdida de Granada y plasma en estos versos llenos de imágenes alhambreñas de su Casida: "Del herido por el agua":

"Quiero bajar al pozo,
quiero subir a los muros de Granada,
para mirar el corazón del pasado
por el punzón oscuro de las aguas"[36].

En ocasiones, la remembranza del paraíso perdido de al-Andalus lleva a los poetas a establecer un paralelismo entre ciudades, paralelismo y/o enfrentamiento que nos trae a la memoria la famosa casida de Ibn al-Jaṭīb (s. XIV): *Parangón entre Málaga y Salé.* Así, el sevillano Fernando Villalón, uno de los poetas más emblemáticos de la Generación del 98, establece un hermanamiento entre Granada y Ŷebala mediante la entrega simbólica de las "llaves" que son testimonio de un pasado y origen común: el andalusí y morisco, como bien plasma en estos versos de su *gacela:* "Jardineras":

"Tengo una novia en Yebala
que al cuello trae una cadena
con las llaves de Granada"[37].

También el almeriense Villaespesa, contemplando la proximidad de las costas africanas, escribiría estos versos:

"¡La Alpujarra es el balcón

[33]. De *Mirador de Lindaraxa*. Apud: Djbilou: *Diwán*, 130-132.
[34]. Vid.: *Silla del Moro*, 88-92.
[35]. Lorca: *Diván del Tamariz: Casida* II, pág: 81 (versos 8-12).
[36]. *Casida* I, versos: 1-4, pág: 79.
[37]. F. Villalón: *Poesías*, 92-93.

en donde se asoma España,
para ver, como en un sueño,
las bellas costas de África,
que a través del mar le envían
sonrisas de enamoradas".
Balcón de España[38].

Haciendo acopio de una acrisolada tradición que se hace patente en la poesía de Fernando Villalón, la relación islám-cristianismo que camina unida al pasado cristiano y árabe de algunas ciudades, lleva al poeta a introducir en su poesía a personajes representativos de la historia de España como Isabel la Católica, figura que coloca y va unida a símbolos religiosos, según vemos en el *Romance 860* dedicado al poeta Vicente Aleixandre:

"¿Dónde vas, reina Isabel,
con la falda recogida?.

Una plaza de turbantes
duerme de Ceuta a Melilla
y de cruces otra vela
desde Málaga a Algeciras.
En medio de una sierpe azul
que por un filo es gumía,
por el otro filo espada,
y por el alma porfía.

¿Dónde vas, Reina Isabel,
por tierras de morería?"[39].

Observamos que Villalón acusa en su poesía una marcada utilización y repetición de los términos "moro" y "mora", con claras connotaciones andalusíes, según vemos en esta cuarteta del *Romance 83*, lo que unido a la repetición de ciertos vocablos y fonemas consonánticos imprimen al romance carácter de copla popular andaluza:

"Sierra Morena, la sierra
morena de las Españas,
que mora tiene las cumbres
porque mora tiene el alma"[40].

Este poeta dotado de un neo-populismo pasado por el tamiz de lo culto, y que acuña las características de un estilo personalísimo, en su recreación de la mitología hispana y el recuerdo de las civilizaciones antiguas que poblaron su suelo logra una simbiosis perfecta entre historia y mito al evocar el poso de la cultura fenicia y revindicar un legado que camina unido a ciudades como Gades cuando exclama:"Ave oh Gades fenicia; la doncella/más ilustre de Iberia, en la Era aquella ...". Otras, busca esa aproximación y entronque del pueblo gitano que, a través del cante jondo, como bien decía Lorca: "es el hilo que nos une con el Oriente imperecedero"[41]. Sirvan como

[38]. De su obra: *Cancionero de Almería. Apud,* Djbilou: *Diwán,* 133.
[39]. Villalón: *Poesías,* 68-69.
[40]. *Ibid,* 62-63; 65-66.
[41]. Lorca: *Poema del cante jondo.* Prólogo de Mario Hernández. Ed. Alianza, Madrid, 1982, 42.

ejemplo estos versos que nos ofrece Villalón extraídos de su poema dedicado al torero Rafael "El Gallo" y la raza gitana, a la cual pertenecía:

"Yo te he visto otra vez antes de ahora
y fue en Egipto; en Luxor enterrado.
Tu antiguo cuerpo estaba embalsamado
con el barniz del cobre que lo dora"[42].

En cambio, en "Campiña de Jeréz" hace todo un recorrido por estas culturas, con claros tintes patrióticos:

"Rincón tres veces rico, asiento de Tartessos,
de Andalucía la Baja el relicario eres.
Que en edades antiguas soportaste el peso
de nubianos y alarbes, moros y bereberes"[43].

En este viaje de vuelta al pasado, mitos, símbolos y héroes son, a menudo, los focos de inspiración de los modernistas y la Generación del 98.

Recordando la fama y el gracejo de las bailarinas gaditanas, como herederas de las orientales, y de las que D. Emilio da habida cuenta en la traducción de la *Risālat fī faḍl al-Andalus* de al-Saqundī (s. XIII)[44], Rafael Alberti (n. 1902) compone: "Telethusa, bailarina de Gades", inmersa en *Oda marítima:*

"Bailan desnudos tus antiguos hombros,
bailan desnudos tus combados brazos,
bailan desnudas tus caderas largas,
tu grácil vientre y tus preciosas piernas"[45].

A pesar de que el vocablo "moro" y sus derivados se han considerado en el sentido peyorativo de unos términos que, en general, van unidos a lo magrebí y oriental sin establecer las diferencias entre ambos, en Villalón llama la atención la proliferación de los mismos mediante la utilización de diminutivos con sentido afectivo en frases como: "moritos de Ceuta"; "Santiaguito (refiriéndose al Apóstol) por tierras de morería", o "con los bieldos al hombro van llegando los moritos", diminutivos, por otra parte, tan característicos en nuestros poetas andalusíes. En otros casos, el término conlleva connotaciones semánticas que inducen al poeta a establecer ciertos paralelismos que van unidos a un sentimiento de admiración hacia "lo moro" cuando señala: "cantares morunos/bellos cual ninguno"; "su moruna silla...", añadiendo: "pertenecerá a un Abencerraje o a un moro guerrillero". También aplicado a imágenes como: "el talle juncal de mora", para definir la estilizada silueta de la mujer andaluza.

A lo largo de los poemarios, observamos que la evocación de al-Andalus se basa en el recuerdo de la historia de España y el poso de la cultura y la civilización árabe e hispano-árabe, como herencia que, a menudo, pasa a acuñar el poeta mediante la utilización del "yo", según podemos comprobar en este fragmento extraído del poema "Adelfos" del sevillano Antonio Machado (1874-1947):

"Yo soy como las gentes que a mi tierra vinieron
-soy de la raza mora, vieja amiga del sol-,

[42]. Véase Villalón: *Poesías,* Estudio de Cossio, XIX.
[43]. *Ibid*, 32, 33.
[44]. Vid. Maqqarī: *Nafḥ al-ṭīb*, III, 213; Trad. E.G.G: *Andalucía contra Berbería*, capt.: "Elogio del Islam español", Barcelona, 1976.
[45]. *Apud*: R. Molina: *Misterios del arte flamenco*. Biblioteca de Cultura Andaluza, Sevilla, 1985, 82.

que todo lo ganaron y todo lo perdieron.
Tengo el alma de nardo del árabe español"[46].

La huella de la poesía udrí beduina como preludio del "amor cortés", temática de la que Don Emilio habla en su introducción a *Poemas arábigoandaluces*[47] e Ibn Hazm en *El collar de la paloma* llegando a codificar el "amor udrí"[48], aparece revestida de castidad conceptual en estos versos de Lorca de su "Gacela de la terrible presencia": "Déjame en un ansia de oscuros planetas/pero no me enseñes tu cintura fresca"[49]. También el tópico de la poesía árabe clásica y andalusí de "la visita nocturna del enamorado a su amada", aparece claramente recogido en la "Gacela del amor desesperado", cuando dice: "La noche no quiere venir/para que tú no vengas/ni yo pueda ir"[50].

Influenciado, sin duda, por la lectura de estas obras de la tradición andalusí, el gaditano Fernando Quiñones inserta el poema "Amor udrí" en *Las crónicas de al-Andalus* obra que, como auténtico trabajo de taracea, el poeta va forjando con poemas como: "Ben Zaydún", "Moaxaja", "Zéjel", "Jarcha", "Archuza", "Kadís", "Labores nazaríes"y "Haqqi y Sidqi", entre otros títulos sugerentes.

Símbolo de la inevitable atadura á un pasado concebido en aras de un esplendor inicial y una caída final que se manifiésta abiertamente en melancolía, es la mirada y retorno al Sur que la poetisa Concha Lagos deja traslucir en esta noche desesperanzada y claramente zayduniana de sus poemas: "Noche en Medina Azahara" y "Evocación":

"Nunca los astros
con igual complacencia
sus rubíes encendieron.
Dueños del infinito
te contemplaron estos mismos soles.

Arrastrabas túnicas de jazmines,
guirnaldas de diamelas,
velos de brocado.
.../....
Tú, ¡Medina Azahara!
para ser evocada eternamente"[51].

Mirada de retorno al "otro Sur" es la que se produce también, cuando en ese "Girar de sol a sol" la poetisa exclama: "Porque yo lo que busco es mi camino de Damasco./Que no lo cerquen las oportunidades/que nadie intente alargar la mano y darle impulso a la balanza./Ya está todo trazado en este meridiano de mi frente"[52]. Este fragmento del poema nos lleva a evocar, en cierto modo, aquellos otros versos de nuestro emir omeya y poeta "inmigrado", 'Abd al-Raḥmān I cuando, en la añoranza de

---

[46]. Vid. *Antología de la poesía hispana*, vol. IV: "Del Modernismo a la Generación del 27". Clásicos Hispanos nº 5; Trad. Maḥmūd Sobḥ, Madrid, 1979, 80-81.
[47]. Vid. "El amor y la belleza", 46-47.
[48]. Vid. Prólogo: "El "amor de Bagdad en la Córdoba omeya", 69-71.
[49]. *Diván*, Gacela II, versos: 15-16, pág. 63.
[50]. *Ibid.*, Gacela III, versos 1-3, pág., 64.
[51]. Concha Lagos: *Con el arco a punto*, Colección de Poesía Ibn Zaydún nº 1, Madrid, 1984; "Evocación", 43-44.
[52]. *Con el arco a punto*, 41.

su tierra e invadido por la melancolía, escribe: "¡Oh palma! Tú eres, como yo, extranjera /en Occidente, alejada de tu patria"[53].

Como podemos observar, el retorno poético a al-Andalus y lo andalusí cobra vida en las antologías de los poetas contemporáneos, antologías que vienen acompañadas del conocimiento profundo de la literatura a través de las traducciones. Así, en 1984, Luis López Anglada conseguía el Premio Ibn Zaydūn de Poesía con *Canto de Tarik* "Poemas de la conquista de España", obra basada en el caudillo musulmán Tarik ben Zyād y en la que, tras establecer un largo monólogo con su personaje, el poeta nos deja su testimonio de la conquista. López Anglada, poeta conocedor y erudito de la historia de al-Andalus y su poesía, inicia la obra con una cita del historiador Abū Ubayd al-Bakri (s. IX), además de encabezar sus poemas con aleyas coránicas, versos de poetas andalusíes y orientales clásicos y, también, de andaluces y árabes modernos y contemporáneos. Como verdadero enamorado de Ceuta, símbolo de la primera ciudad conquistada, dando rienda suelta a su lirismo exclama:

" ...Iré algún día
con un collar de perlas para ceñir su cuello,
tomada cada una de sus ciudades en las que entró mi caballo,
para anunciar el nombre de los nuevos amantes
de la que ella es la única favorita"[54].

Después, su identificación con el personaje le lleva a fundirse con él en estos versos:

"Cuando alguien te pregunte, contesta: "¡Soy de Tarik
Ben Ziyad!", el guerrero que llegó al río Grande,
a preparar el sitio de las torres futuras
que lo usarán de espejo para medir su gloria"[55].

José García Nieto (n. 1914), poeta, académico, crítico literario y ganador del Ibn Zaydūn de Poesía de 1986 con *Galiana,* poemario sobre el Toledo árabe, introduce versos que hablan del amor y el desamor, la destrucción y la esperanza, temas que proliferan en la poesía andalusí. El poeta toledano confiesa que este premio sirvió de palanca, provocándole a escribir algo que llevaba dentro desde su infancia y que trascurriría junto a las ruinas del Palacio de Galiana. García Nieto que concibe la poesía como "una forma de conocimiento, de expresión, de recuerdos, sentimientos o profecías en el lenguaje de la belleza"[56], retomando los valores y aspiraciones de la sociedad andalusí, evoca la historia de Galiana, la recordada princesa toledana, incorporando al personaje la idea de libertad que camina unida a la princesa cordobesa Wallāda, de la que abundan las referencias y cuyos versos abren esta obra, junto a una cita del Corán[57] y un fragmento anónimo del *Collar de la paloma*[58]. Partiendo de un conocimiento profundo de la historia de al-Andalus, García Nieto, anuda lo popular a lo lírico para esparcir la frescura de un sentimiento que desde su niñez va unido a la legendaria princesa,y que podemos apreciar en este poema de corte intimista escrito en octosílabos:

---

[53]. García Cómez: "Poetas musulmanes cordobeses", *Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba,* 8 (1929), 146.
[54]. L. López Anglada: *Canto de Tarik.* Prólogo de M. Sobh. Colección de Poesía Ibn Zaydún nº 2, Madrid, 1984,
[55]. *Ibid,* 36.
[56]. Entrevista de Julia Sáez Angulo al autor. Rvta. *Calamo,* 11 (oct-dic. 1986), 52.
[57]. *Sura* XIII: Del Trueno.
[58]. *Galiana,* 15 (2ª parte de la obra: "El Cancionero").

"Yo te llamaba Galiana
porque era aquella leyenda
que de niño me cantaban.

Niña prohibida, a los altos
barandales asomada.
El oro se hacía cobre,
lisa la tela bordada,
y dejaba las dos frutas
iguales y deseadas.

Un día sin saber cómo,
supe como te llamabas,
pero en las noches con luna
yo te llamaba Galiana"[59].

Observamos que la evocación de al-Andalus se produce desde alusiones que, de forma directa o indirecta, van unidas a la historia y se proyecta sobre ciudades y personajes entroncados con ella, hasta retomar los cánones y estereotipos de belleza femenina establecidos por los poetas árabes clásicos y los andalusíes, para aplicarlos después a la mujer española, repitiendo ciertas imágenes, metáforas y calcos semánticos. Fernando Villalón, por ejemplo, identifica la belleza de la mujer andaluza con "la raza mora" cuando señala: "El coche calesero va lleno de claveles/y mujeres morenas de rizadas pestañas/nietas de las que trajo Tarik a las Españas/y aquí por siete siglos, parieron sin cesar./¡Nunca podrá Castilla vuestra casta borrar!"[60]. Esta evocación de la mujer andaluza que, en el campo descriptivo, pasa por establecer símiles con la árabe cuando señala: "su juncal talle de mora", o "ellas la Arabia en los ojos", a menudo se mueve en el mundo de la utopía mediante la utilización de una serie de estereotipos donde la carga lírica y emocional adquiere dimensiones desmesuradas, derivando en un lenguaje ampuloso y retórico al más puro estilo andalusí.

El lenguaje también constituye uno de los testimonios más importantes que definen a un poeta, como elementos que va engarzando en el entramado andamiaje de poemas y versos. Así, el análisis del campo semántico de la poesía española moderna y contemporánea nos lleva a observar que, a menudo, se enriquece con la huella de unos arabismos que embellecen y vivifican el lenguaje al recuperar términos que, en cierto modo, habían caído en el olvido. De este modo, adentrándonos en las aguas subterráneas de la poesía, nos dejamos llevar por el mar profundo de estos arabismos con términos como: /neblí/; /alfeizar/; /alcores/; /algarabía/; /alarbes/; /harén/; /sultán/; /sultana/; /aljibe/; /acequia/; /zaguán/; /atalaya/; /arrecife/; /gacela/...., y un sin fin de vocablos que traen a nuestra memoria los versos de nuestros poetas andalusíes. La huella de los arabismos la encontramos, además, en la utilización de topónimos de origen árabe correspondientes a ciudades, pueblos, aldeas, ríos y afluentes, topónimos que, en general, aparecen esparcidos por el variado y policromo paisaje de la Andalucía oriental y occidental.

III. *El mundo de los símbolos:*

59 . García Nieto: *Galiana*.. Colección de Poesías Ibn Zaydún nº 8. Madrid, 1986, 47-51.
60 . Villalón: *Poesías*, "Campiñas de Jeréz", 34-35.

Las apariciones más o menos fugaces de motivaciones andalusíes y referencias a esta cultura caminan en paralelo al entramado mundo de los símbolos, como elementos que el poeta va esparciendo por poemas y versos. Símbolos que constituyen la base de una parte de la poesía moderna y contemporánea española, en la que mito y realidad navegan en una misma barca y discurren por el río de aguas caudalosas de su poesía.

III.1. Simbología religiosa y profana en ciudades y monumentos:

El poeta neorromántico onubense y "Andaluz Universal" Juan Ramón Jiménez (Huelva, 1881/Puerto Rico, 1958), sostuvo el origen español del simbolismo manifestando que: "El simbolismo francés viene de los místicos españoles; lo que hay de místico en los simbolistas procede de nuestros místicos y de la poesía arábigo-andaluza. En el simbolismo, los místicos españoles influyen tanto como Poe y tanto como Wagner y la música wagneriana .... En Francia hallamos muchas pruebas de influecia española: en Samain, Verlain, Baudelaire ... He leído desde niño a San Juan de la Cruz. Tanto él como Bécquer son simbolistas; son dos casos líricos semejantes al de Verlain"[61].

Esta simbología que abarca el mundo de lo profano y se articula en torno a las ciudades históricas de Córdoba, Sevilla y Granada, conformando lo que Pedro Martínez Montávez define como "el triángulo sentimental andaluz"[62], lleva a los poetas a contemplar sus monumentos civiles y religiosos y a describir su esplendor y caída, como símbolos de gloria y decadencia a la vez que huellas históricas del pasado, sin olvidar a sus gobernantes y hombres más representativos. En sus descripciones se detienen ante los jardines, como preludio y antesala del Paraíso y, en su añoranza, se recrean en el sonido del agua.

El Sur andalusí, atesorando como denominador común la riqueza de su historia, leyendas, mitos, ritos y símbolos, constituye el paraíso idóneo de una poesía envuelta en los perfumes inconfundibles que esparce una tierra que enamora a juglares y poetas, como pone de manifiesto la poetisa cordobesa Concha Lagos en "Yo soy tu semilla":

"Frente a ti los olores son distintos
y distinta la luz.
Todo tiene fragancia de alhelíes.
Yo soy tu semilla,
la que sembrando vienes desde tiempo remoto"[63].

Aromas, también, que envuelven los versos de otro andaluz, Salvador Rueda (1857-1933) quien, situándose en el núcleo histórico de la dinastía omeya, evoca "El alma de Córdoba" para asociarla a sus símbolos religiosos:

"Ciudad que te perfumas con azahares
y que en la cruz rompiste tu cimitarra;
quiero, para decirte algunos cantares,
ponerle fibras nuevas a mi guitarra"[64].

Para el poeta modernista, la capital omeya representa el paso del tiempo y el recuerdo de una historia que siempre irá unida a su pasado musulmán y cristiano, simbolizado en el bosque de palmeras de una Mezquita "robada al moro", como bien

---

[61]. *Apud*: J. R. Jiménez, *Antología poética*. Edición de Vicente Gaos, Cátedra, 1975 (2ª ed.), pág. 31.
[62]. P. Martínez Montávez: *al-Andalus, España, en la literatura Árabe Contemporánea*, Madrid, 1992, 40.
[63]. C. Lagos: *Con el arco a punto*, 27.
[64]. Rueda: *El friso del Partenón*. *Apud*. Djbilou: *Diwán*, 134-135.

señala Rueda en su segunda estrofa, y convertida en el templo posterior, de ahí que cierre el poema con estos versos: "Tu templo en el bautismo cristianizado/ es un sueño tendido sobre palmeras/ sobre ricas columnas en que rizado/ parece abrirse un bosque de mil banderas"[65].

Villaespesa, en cambio, ve en "La Alcazaba" una prolongación de la Alhambra. La majestuosidad del monumento nazarí simboliza aquí el esplendor del Reino de Granada, frente a "ese apunte" que significa para el poeta el enclave de la fortaleza almeriense. Su contemplación le lleva a evocar la caída del reino al cual pertenece y que plasma en estos versos que son un claro ejemplo del "llanto ante las ruinas":

"La Alcazaba de mi pueblo
cuando la Luna la baña,
que es un apunte parece
de la Alhambra de Granada.

¡Las torres de la Alcazaba
cuando declina la tarde,
al reflejarse en las olas
parece que lloran sangre!.
Pobre Alcazaba del alma
que se muere recordándote!".

La Alcazaba[66].

Córdoba, cortejada y mimada por poetas, cantores y músicos, en opinión de Federico García Lorca era "la ciudad más melancólica de Andalucía". Sin embargo, esta ciudad "romana y mora" como la definiría Antonio Machado, y "Córdoba de los sultanes, cristiana y mora" en los versos de Fernando Villalón, es también símbolo del misterio y el embrujo que, cada atardecer, envuelve a sus calles y plazas, abriendo de par en par las amplias alas de su espíritu para inundarnos con los mil perfumes a jazmín, azahar y albahaca que la acarician.

José Moreno Villa en su poema "En Córdoba", se detiene ante el bello minarete que adorna el Patio de los Naranjos, claro símbolo, en su día, de la arquitectura religiosa musulmana atesorada, después, por la cristiana. En su añoranza del canto del almuédano, el poeta revindica, de nuevo, su herencia histórica al evocarla en estos versos que, contrastando planos, nos hace sentir su tristeza ante un pasado árabe glorioso, a la vez que lejano, frente a la realidad actual:

"El muecín yo no lo veo,
pero llama a la oración.
El patio de bolas de oro
contempla la procesión.

Van cuatro viejas contritas,
Un viejo astrado y ruin.
¡Qué pena! ... ,y una doncella
con paso de querubín.

...../ .....

¡Agua, llora! ¡Llora luz!.
La pena no tiene fin.

---

[65]. Fragmentos escogidos de su obra: *El friso del Partenón* (vid. nota 67)..

[66]. Villaespesa: *Cancionero de Almería. Apud*, Djbilou, 132.

Algo eterno, permanente,
tiene la voz del muezín"[67].

Sin lugar a dudas, la Mezquita y Medina Azahara han sido las novias mejor engalanadas por los versos de los poetas. El cordobés Mariano Roldán (n.1952) dedica su poema "Vieja buscona bella" a la Mezquita, monumento religioso y lírico lleno de vida, que en los versos del poeta simboliza a una anciana eternamente joven. Medina Azahara, sin embargo, se nos presenta con esa dualidad: vida-muerte que caracteriza la historia y el destino de esta ciudad palatina, símbolo de la caída del imperio omeya Recordando su desolación, Antonio Gala llegó perfectamente a definirla estableciendo el símil de: "era como la flor que le dio su nombre y que apenas dura".

El foco de inspiración mágica que despierta la ciudad palatina va unida a la simbología de sus piedras, cuyo destino camina en paralelo a la triada: nacer-vivir-morir, para de nuevo renacer en los versos de sus poetas, elevándola, así, a la categoría de inmortal.

Concha Lagos le dedica su "Noche en Medina Azahara", poema que empieza con estos versos: "De mármol rosa se perfilaba el sueño./Te cantaban las fuentes y los jaspes/ la filigrana de la media luna", ... para cerrarlos: "No hay noche igual a ti ni otro más bello instante/que de pasión invada los sentidos./ La túnica resbala frágil de tus hombros/Sólo el séptimo cielo te desvela."[68]. Después, en su "Evocación" pasa a convertirla en ciudad imperecedera, cuando canta: "A través de los siglos que sellaron tu noche/vuelves de nuevo para el sueño./Casi palpable llegas/enlazada en acordes de belleza y de amor/al antiguo perfume de los arrayanes"...., apostillando: "Tú, ¡Medina Azahara!/para ser evocada eternamente"[69].

El poeta palestino, nacionalizado español, Maḥmūd Sobh, en su vagar por tierras omeyas se detiene ante "Medina Azahara" para dedicarle este hermoso poema, y como también hicieran sus antepasados árabes, llora ante la majestuosidad de una ciudad convertida hoy en ruinas, desahogando su dolor en estos versos:

"Cuánto desearía leer aquí tu nombre,
pero no puedo descifrar las letras.
Los trozos sangrantes de tus vidrios
me hieren la vista,
y estos pedazos de tu cuerpo maltratado
me llenan de vergüenza.

Al árabe le ciega la luz.
La noche es más humana"[70].

Con el alma embargada por el dolor y sin mirar hacia atrás, dejamos al-Ŷabal al-'Arūsa (Monte de la Novia), a cuyos pies reposa nuestra añosa ciudad palatina. En el recorrido nostálgico por las ciudades andalusíes y guiados por nuestros poetas, continuamos nuestro viaje hacia Sevilla "torre llena de arqueros finos", como la describiría Lorca quien, en su poema dedicado a esta ciudad, hace llegar hasta

[67]. J. Moreno Villa, de su poemario: *Garba*.
[68]. *Con el arco a punto*, 21-22.
[69]. C. Lagos: *Con el arco a punto*, 43-44
[70]. M. Sobh: *Diván antes, en después*, Madrid, 2001 (edición bilingüe), 192-193.

nuestros oídos los sones del estribillo: "*Sevilla para herir/Córdoba para morir*", para terminar: "*¡Siempre Sevilla para herir!*"[71].

La capital hispalense es para Villaespesa símbolo de su pasado musulmán y cristiano que acrisola en el poema "La Giralda", escrito en endecasílabos, y que dedica a Abel Salazar. El poeta almeriense proyecta sobre el alminar almohade algunas de las imágenes que, como verdaderos estandartes, constituyen los símbolos clave de las respectivas confesiones. Así, contrastando planos, nos presenta: Media Luna/Cruz; alminar/campana y Mahoma/Cristo, cuando señala: "Ciñeron los Califas tu testa bruna/con su verde turbante de pedrería/en cuya primavera la Media Luna/como un joyel de oro resplandecía/... Alarife de Arabia labró tu cuna/ y aunque eres española, cristiana y pía/ siempre mira al Oriente tu alma moruna/cuando sus oraciones al cielo envía". Después, asumiendo ese solapado sentimiento andalusí y morisco de la ciudad, Villaespesa concluye el poema diciendo:"¡Más yo sé que al tañido de la campana/añoras la voz santa de los muecines/ y, pensando en Mahoma, rezas a Cristo!"[72].

La fuerza atávica que une a Joaquín Romero Morube (n. 1904) con su ciudad, le lleva a presentarse ante ella "cansado de amor y vino", para cantarle: "¡Sevilla, furor de sangre/con un corazón de niño!/¡Sevilla, temblor de muros/blancos entre jardincillos!/En tu profunda clausura busco silencio y abrigo"[73].

La imagen de Sevilla habita en el recuerdo de Joaquín Benito de Lucas (n. 1934) unida a su época de máximo esplendor y, en ella, girando como un astro, la figura de su rey, poeta y guerrero al-Mu'tamid. "Sevilla", fuente inagotable de inspiración, ilumina el genio creativo del poeta quien, asumiendo la personalidad de su soberano, canta en estos versos a la ciudad bética:

"Yo defendí con armas a Sevilla,
igual que a una mujer le di riquezas
y en sus noches, oyendo el suave ruido
del mar remoto y las constelaciones,
que por el cielo hablaban de mí, le hice poemas
que me dictaba el Guadalquivir"[74].

Sin embargo, esta ciudad símbolo del esplendor abbadí que atesoró el mítico y legendario rey, constituye también en la imagen creativa de los poetas contemporáneos el punto de partida de un destierro que le conduciría y terminaría en las tierras sureñas de Agmat, como bien reflejan estos versos de Trina Mercader[75] (Alicante, Granada, 1984), extraídos de su "Elegía a Motamid":

"Porque Agmat es la eterna tragedia
del hombre poderoso que se mira vencido"[76].

Granada y la Alhambra conforman los escenarios que están presentes en la obra de Ganivet: *Las Ruinas de Granada,* y que acompaña con estos versos puestos en boca del poeta de su historia, simbolizando ese renacer que augura para el monumento nazarí

[71]. Lorca: *Poema del cante jondo:* "Sevilla", 83-84.
[72]. Inserto en su poemario: *Panderetas sevillanas.Apud.* Djbilou, 133.
[73]. Vid. Martínez Montávez: "Notas sobre el tema árabe", 9-11.
[74]. J. Benito de Lucas: "Homenaje poético en memoria de al-Mutamid Ibn Abbd, poeta y rey de Sevilla (1069-1091", "Tríptico de al-Mutamid" (II. "Sevilla"), *Temas Árabes,* 2 , Madrid (dic. 1986), 124.
[75]. Véase de F. de Ágreda: "Una mujer emprendedora en Marruecos: Trina Mercader", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vol. 52, Madrid (2003), 217-225.
[76]. Vid. "Homenaje poético en memoria de al-Mutamid Ibn Abbad, poeta y rey de Sevilla (1069-1091)", *Temas Árabes*, 2 (Madrid, dic. 1986), 114-115.

y se hace realidad en la inmortalidad de sus piedras. Repitiendo la triada: nacimiento-muerte-resurrección que acompaña a las ruinas, dice:

"Qué silenciosos dormís,
torreones de la Alhambra.
Un sueño de largos siglos
por vuestros muros resbala.
Dormís soñando en la muerte
y la muerte está lejana.

Despertad que ya se acercan
las frescas luces del alba"[77].

En torno a Granada giran también los contrastes cromáticos del paisaje granadino que, al mezclarse con la vegetación, nos hacen evocar en la Gacela "Del amor que no se deja ver" de Lorca, esa dualidad de planos que presenta al utilizar los símiles: luna-yedras; corza-veleta, como eje en torno al cual gira Granada: "Granada es una luna/ ahogada entre las yedras/.... /Granada es una corza/rosa por las veletas"[78].

La obra literaria de Federico García Lorca no podria entenderse plenamente sin valorar la importancia que para el poeta tiene la ciudad de Granada. Tampoco sería posible concebir su poesía si no llegamos a palpar en qué forma lo arabo-oriental, lo andaluz y lo andalusí se cruzan y entrecruzan tejiendo el rico brocado que conforma su obra literaria. El tema del "agua", un clásico en la poesía árabe y andalusí, va unido también a Lorca y la ciudad de Granada con sus ríos, fuentes y acequias que llevan al autor del *Diván del Tamariz* a escribir estos versos inmersos en su Gacela "Del niño muerto": "Todas las tardes en Granada/ todas las tardes se muere un niño/Todas las tardes el agua se sienta/ a conversar con sus amigos"[79]. El poeta continúa su diálogo enlazando los versos de esta "gacela" de exaltación a Granada con la Casida: "Del herido por el agua". Así, poseído por el mágico maleficio que parece leer en sus aguas, Lorca, sumido en la tristeza, declama con cadenciosa melodía:

"Quiero bajar al pozo,
quiero morir mi muerte,
quiero llenar mi corazón de musgo
para ver al herido por el agua"[80].

Agua oculta que encierra la simbólica Ainadamar, "la fuente de las lágrimas" donde, como también expresaran en el pasado los poetas andalusíes ante las míticas fuentes y pozos, el poeta granadino acude para desahogar su tristeza en estos versos: "He cerrado mi balcón/porque no quiero oír el llanto/pero por detrás de los grises muros/no se oye otra cosa que el llanto"[81].

III.2. Simbología y mito de los personajes históricos andalusíes:

El mundo de los símbolos aparece en los poetas modernistas oculto tras los velos de los personajes y figuras más representativas del islam andalusí. También en el laberinto de unos estereotipos de clara influencia orientalista, donde las imágenes de:

---

77. Apud. A. Djbilou: *Diván Modernista. Una visión de Oriente*, Madrid, 1986, 127-129 (128).
78. Lorca: *Diván del Tamariz*, Gacela IV, 66 (versos 9-10)
79. Lorca: *Diván*, Gacela IV, 67 (versos 1-4).
80. Lorca: *Diván*, Casida I, 79 (versos 21-24).
81. Casida I, 81 (versos 1-4).

"el moro", "el sultán", "la sultana" y "la cautiva" caminan unidos al mundo prohibido de "el harén", como integrantes de una historia y vida anudada a los fuertes lazos de un pasado anclado en el poso de una transmisión oral y escrita imperecedera, resurgiendo a finales del siglo XIX para mantenerse hasta mediados del XX. Sirvan, a modo de ejemplo, algunos de los títulos que encabezan los poemas de este período y que denotan claras reminiscencias orientalistas y africanistas: "La cautiva" y "En el harén" de Villaespesa; "Bazar de esclavas" y "Harén" de Antonio de Zayas; "Sultanas de amor" de López Carrillo; "Oasis" de Manuel Machado; u "Odalisca" de Julio Herrera.

Este anclaje conceptual e ideológico que muestra la poesía modernista evolucionaría después hacia otra más auténtica y real que acuñarían los contemporáneos, conocedores de la realidad histórica. En esta etapa, el incremento de las traducciones y los estudios de las obras y poemarios andalusíes se dejaría sentir en un conocimiento más amplio y profundo de los personajes, lo que contribuyó al desarrollo de una poesía más real y cercana. El poso de estas traducciones llevó a los poetas hispanos a centrar sus composiciones en aquellas figuras que, de una forma u otra, impactaron, en mayor o menor medida, su sensibilidad poética, teniendo en cuenta además: la historia, vida y repercusión de los mismos en la sociedad andalusí.

Estableciendo como precedente estos condicionantes, los personajes más cantados por nuestros poetas son el tandem formado por: Wallāda-Ibn Zaydūn y Mu'tamid-Itimād, así como algunos de los personajes de su entorno, destacando Ibn 'Abdūn e Ibn al-Ammār. A ellos se suman la figura del emblemático Ibn Hazm con poemas que transcurren en torno a *El Collar de la paloma*, precedido en importancia por el emir 'Abd al-Raḥmān I y el califa 'Abd al-Raḥmān III, Almanzor, Averroes, Maimónides y los caudillos Ṭāriq y Mūsa, junto a algunas de las figuras más representativas en el campo de la poesía, como veremos después.

El amor platónico, al más puro estilo udrí, que Carlos Murciano siente por el Sur, región que representa para el poeta "el lugar donde fluye el agua del Islam"[82], le lleva a forjar su poemario: *Quizá mis lentos ojos*, Premio Ibn Zaydūn, 1985. Esta obra que cuenta con abundantes citas de poetas andalusíes como: Abū Bakr al-Ṭurṭūšī, Ibn al-Šabūnī y Wallāda, denota el conocimiento por parte del autor de la traducción de *Poemas arabigoandaluces* realizada por García Gómez. Como hicieran tantos poetas árabes y andalusíes quienes, basándose en un verso de una afamada casida, construiría un nuevo poema, así también Carlos Murciano compone su "Luna grande agosto" (2ª parte de este poemario) tomando como punto referencial un verso de la *Qaṣīda en nūn* de Ibn Zaydūn, personaje que transcurre unido al de Wallāda, confirmándose así el mito y símbolo de los amantes cordobeses:

> "Desde al-Zahra te pienso con pasión y con ansia.
> Va el río sacudiéndose
> las cañaveras,
> arrastrando atauriques y gumías,
> desgarrando en los puentes la balada
> de Wallada".

Poema que cierra con estos versos:

> "A un paso de mi sed, Córdoba duerme

[82] . C. Murciano: *Quizá mis lentos ojos*. Prólogo J. Riosalido, Colección Poesía Ibn Zaydūn, nº 6, Madrid, 1986, 47-53 (52).

recostada en su hondor, arrebujada
en su delirio.
Si el céfiro que sopla consintiera
en llevarme,
dejaría a tus pies
un varón extenuado por la pena
y la memoria"[83].

Ibn Zaydūn se nos presenta en estos otros versos que Concha Lagos dedica a nuestro poeta con toda la fugacidad que, a menudo, acompaña la dicha del amor: "Tu queja se desgrana verso a verso./ Cascada de mercurio se me hace/largo río de amor, /de llanto, de añoranza./ Resecos de pasión sentías los costados/bajo la negra pena de la soledad. /Fugaz la etapa de tu buena estrella"[84].

El binomio: Ibn Zaydūn-Wallāda, como personajes representativos de la sociedad y las cortes andalusíes, al mismo tiempo que poetas, constituyen para Fernando Quiñones una nueva fuente de inspiración. Así, asumiendo la personalidad de "Ben Zaydún", el poeta entabla un diálogo con Wallāda cuando afirma:

"Sabes también que anduve como un perro
errando años por la ruina
de al-Zahara, recorriendo los extramuros....".

Estrofa que cierra diciendo: "Nada quería fuera de mi muerte". Luego, transformando el mito del "amante desesperado", continúa su diálogo con Wallāda para decirle: "Ahora hallé otras cosas"...../... ya no quiero caer en un error semejante./Ahora las tardes alargadas, el gusto/de estar solo y poder/escribir del fragor aquel sin que me tiemble/ la mano, para vida y temor/de cuantos vienen/sacan miel de las quemaduras". Esta segunda estrofa se cierran con unos versos que son la clave del poema y del destino que el poeta ha decidido para su protagonista, al convertir a Wallāda: "en unos trazos, una palabra/un personaje del poema: a tanto/descendiste, eso eres ya/tú que todo lo eras"[85].

Recordando la famosa casida, atribuida a 'Abd al-Raḥmān III, en la que el califa omeya antes de morir hace un recuento de sus días felices, Manuel Alcántara, premio Ibn Zaydūn de 1983, refleja con auténtica belleza y concisión la fugacidad de la dicha que puede atesorar el poder de un hombre, simbolizado en el cetro de laurel que corona su frente, para llegar a contrastarla con la soledad y el infortunio de su larga existencia, según vemos en: "Abderramán III, poco antes de morir, hace confidencias" de su poemario: *Este verano en Málaga*:

"También en el dolor fui más. Lamento
deciros con retraso que yo era
un alfanje sin fin y una manera
de aceptar mi interior derrocamiento.
No quise divulgar mi sufrimiento
para no haceros la envidia llevadera.
Nadie me conoció más que por fuera,
como el alto ciprés conoce el viento.

El laurel fue costumbre de mi frente,

[83] . *Ibid*, 52-53.
[84] . *Con el arco a punto*: "Ibn Zaydún", 37.
[85] . *Las Crónicas de al-Andalus*, Colección Ocnos, Libres de Sirena: "Ben Zaydún", 40-41.

la mujer de mi noche, el inminente
jazmín bajó los astros a mi lado.

Todo lo tuve. Cuanto el cielo abarca.
Recordad siempre al más feliz monarca:
Abderramán III el desdichado"[86].

El rey-poeta al-Mu'tamid de Sevilla representa, sin lugar a dudas, uno de los mitos más importantes creados y que goza de mayor admiración entre los vates hispanos. Como mito y personaje legendario, al-Mu'tamid ha generado incontables leyendas basadas en una grandeza que va unida al esplendor de Sevilla, capital de la taifa abbadí. Los poemas que nacen y giran alrededor de la obra antológica al-Mu'tamid se articulan, por una parte, en cantar sus glorias andalusíes frente a las penas del destierro, y otra que camina en paralelo a su historia de amor con Itimād, su esposa y poetisa, conocida también como Rumaykiyya.

En la creación del personaje y la riqueza de poemas, obras y estudios que ha generado, contribuyeron los estudios llevados a cabo por García Gómez y tuvieron carácter de continuidad en sus discípulos. También, y de forma especial, las traducciones parciales de la poesía de al-Mu'tamid realizadas por la arabista Mª. Jesús Rubiera Mata y Simón Hagerty, entre otros. Asimismo, los homenajes, encuentros y premios literarios en torno al rey-poeta sevillano han fomentado, en gran medida, el genio creativo de nuestros vates hispanos, además de ser un motivo más para difundir la lírica andalusí.

Los modernistas no permanecen ajenos al símbolo que éste representa. Una vez más, Villaespesa recupera el hilo de la historia en su poema: "El Alcazar" que dedica a "Almotamid", escrito en dodecasílabos, y que comienza así: "Almotamid, el viejo rey sevillano/en lides y en trovares siempre el primero/arrastrando cadenas de prisionero/en Agmat, por Sevilla, suspira en vano"..., para terminar exclamando: "mis últimos suspiros lleva a Sevilla / y pensando en Sevilla, la frente humilla .../ ¡Y al volar la paloma, le hallaron muerto ...!"[87].

La Universidad de Verano de Asilah, creada en el verano de 1985 y cuyo Rector es nuestro poeta Antonio Gala, viene desarrollando anualmente una serie de seminarios y coloquios dirigidos a fomentar los estudios andalusíes en España, el Magreb y Latinoamérica. Además, desde su creación ha sido plataforma de lanzamiento para la creación literaria. En este marco inigualable de la ciudad marroquí bañada por las aguas del Atlántico, poetas como Antonio Gala, Fernando Quiñones, Joaquín Benito de Lucas, Fany Rubio, Jacinto López Gorgé, Fernando Abad, Miguel Fernández, y el poeta chileno afincado en España Sergio Macías[88], se reunirían en agosto de 1986 para brindar un homenaje póstumo a nuestro rey-poeta. Este homenaje al que precedió la correspondiente lectura poética, fructificó en una publicación que bajo el epígrafe: "Homenaje poético en memoria de al-Mutamid Ibn Abbad poeta y rey de Sevilla (1069-1091)", se publicaría en *Temas Árabes*.

Veamos este fragmento cargado de lirismo del: "Romance del agua: La Víspera" de la poetisa e hispanista Fany Rubio, como preludio del terrible final:

---

[86]. C. Murciano: *Este verano en Málaga*, Madrid, 1983, 83-84.
[87]. Inserto en *Panderetas sevillanas*. *Apud*, Djbilou, 158.
[88]. Véase el poemario de Sergio Macías dedicado a al-Mu'tamid: *El manuscrito de los sueños*, Santiago de Chile, 1994..

"Soñaba en su lecho el rey
soñaba de madrugada
que en las ondas del río
buscaba naranjas blancas.
Noche de miedo en Sevilla,
víspera de la batalla.
La luz del amanecer
le iba besando la espalda".

La poetisa jiennense continúa este bellísimo romance en el que, ajustándose al canon silábico y estrófico en el que enmarca el poema, nos brinda y deleita con el más puro estilo andaluz y andalusí, al ir va desgranando verso a verso toda la carga emocional y simbólica de la partida de Sevilla cuando, presagiando su cruel destino, canta: "Por el Guadalquivir abajo/las guadañas le afilaban". Para cerrándolo, después, con la imagen diáfana y, al tiempo, gris del destierro:

"Al-Mutamid de Sevilla
abrió los ojos al alba
cuando el sol enrojecía
en la ventana más alta.
Y ni mañana tenía
ni arrayán bajo la almohada
ni del agua el dulce nido
donde vio naranjas blancas"[89].

Antonio Abad dedica también a al-Mutamid: "Exilio en Aghmat", apostillando: "Ya desterrado y cautivo en tierras magrebíes", poema que inicia inmerso en un profundo lirismo y refleja en la carga metafórica y colorista que utiliza al describir la travesía que separa Sevilla de Agmāt. Sin embargo, al vislumbrar el horizonte marroquí, Abad cambia las pinceladas coloristas de su poesía para teñirlas con los trazos oscuros de la tristeza. El poema adquiere una belleza plástica y conceptual al exclamar: "Se llenaron los ojos de arena y lejanía, de viejas azoteas, de huertos miserables./ Más allá sólo existe los límites del tiempo/ el roce de la noche, la sombra del olvido". El poema se cierra con estos versos marcados por la soledad del destino:

"Pulsaron el laúd: un verso, una paloma,
un surtidor de anhelos por el aire...
Y se llenó su pecho
de sólo soledumbre"[90].

El polígrafo cordobés Ibn Hazm autor de: *El collar de la paloma*, ha sido otra de las obras "clave" que ha venido despertando el genio creativo de nuestros poetas, junto a los homenajes y certámenes de poesía celebrados en su honor, destacando el IX Centenario de su muerte, celebrado en Córdoba (1963)[91]. Fiel a los personajes de su tierra, Concha Lagos le dedica este poema que coloca bajo el título de "Abenhazam" y dedica a Rafael Castejón. En la concepción poética de Concha Lagos, Ibn Hazm continúa siendo el poeta y rapsoda que canta al amor con versos que perfuman el aire, y

[89]. F. Rubio: "Homenaje", 118-119.
[90]. A. Abad: "Homenaje", 122-123.
[91]. Vid. "Fiesta Mundial de la Poesía Árabe": IX Centenario de la muerte de Aben Hazam (994-1063)", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, II, Córdoba (18-5-1963); VI, Córdoba (16-23 oct., 63); F. Ágreda: "Un rumor de versos que no se extinguirá .... Córdoba, 1963, *I.E.E.I.* XXIX (1997), 211-225.

a él se dirige para, en medio de la inmortalidad de su poesía, augurarle: "que en la orilla de este sagrado Betis/los ecos de tu canto sigan vivos". Luego, prosigue su disertación al dirigir su mirada hacia Medina Azahara, símbolo del amor imperecedero que gritan sus muros: "Abenházam, ¿has vuelto a los jardines?./Flores de azahar los naranjales nievan/para un eterno renacer de vida/para el ardiente vino de otras copas"[92].

Basándose en la obra de Ibn Hazm y retomando algunos versos atesorados en ella, Fernando Quiñones compondría: "Amor Udrí", inserto en su poemario: *Las crónicas de al-Andalus*, que inicia así:

"Pasé la noche con ella
como el pequeño camello al que el bozal
retiene el hambre y la sed,
pues no soy una de esas bestias vagabundas
que se ceban en los planteles"[93].

Fascinado por la poesía andalusí, este gaditano recorre los distintos campos temáticos y la geografía de sus personajes con poemas dedicados a al-Mu'tamid, Ben al-Ammār, su visir y poeta, Ben Jaqān, al que dedica un trabajo[94], e Ibn al-Ḥaddād (s. XI), el poeta almeriense autor de una *qaṣīda* en elogio al-Mu'taṣim b. Ṣumādiḥ de la taifa de Almería. Fernando Quiñones, inspirándose, posiblemente, en unos versos de Ibn al-Ḥaddād que se encuentran en *El libro de las banderas de los campeones* de Ibn Sa'īd traducido por García Gómez[95], escribe con el gracejo que le caracterizaba esta irónica: "Sátira contra Haddad, Visir de Almería", poema breve pero contundente que evoca en nuestra memoria otras sátiras andalusíes:

"Vean a Haddad enamorado
de la cristiana Nuwayra.

El rubí se prendó del altramuz
sobre la harina cae la tinta
y una pichona nubla todo el Sol"[96].

Sorprendente y novedoso nos resulta también, el diálogo que Luis Jiménez Martos propicia en este encuentro entre: "Ibn Zamrāk y Francisco Villaespesa en el Patio de los Arrayanes", escrito en prosa poética, cuando, en medio de las mutuas confidencias, el poeta almeriense dice: "Estudié en los cipreses, los muros y las fuentes, como un andalusí, para que me contarais para siempre entre vosotros". Luego, la transparencia conceptual de la respuesta del granadino no se hace esperar: "-No lo dudes. Tú nunca conociste el destierro". El diálogo se cierra con la pregunta de Villaespesa: "- ..., y el perfume de esta tarde. ¿Lo reconoces?". La respuesta de Ibn Zamrāk suena en nuestros oídos como dulce adagio: "-Como la eternidad lo reconozco"[97]. Con esta frase final, Jiménez Martos funde en esta trilogía que conforman: Ibn Zamrāk-Alhambra-Villaespesa, esa inmortalidad que une al monumento

[92]. *Con el arco a punto*, 35-36.
[93]. *Las crónicas de al-Andalus*, 14-15.
[94]. Vid. F. Quiñones: "Ben Jaqan", *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, mayo (1973), 1, 2 y sigs.
[95]. Vid. *Banderas*: "Almería", Poetas, 234-235.
[96]. *Crónicas de al-Andalus*, 42.
[97]. *Casida del Buen Suceso*, 61-62.

nazarí con sus poetas, como símbolos imperecederos de aquellos amantes que, con sus versos, cantaron y ensalzaron su belleza.

Me gustaría cerrar este apartado añadiendo un pequeño, pero importante apunte relacionado con la música y algunos de los poetas andalusíes aquí recogidos, pues como disciplina que, a menudo, ha caminado y evolucionado en paralelo con la poesía, también ha sabido plasmar en los registros de las últimas décadas el alma de estos monumentos y personajes, recogiendo la esencia de la poesía andalusí. Así, bajo el epígrafe de *La nūba de los poetas de al-Andalus*, en 1992 la Fundación El Legado Andalusí sacaría una recopilación de *muwaššaḥas* y zéjeles de poetas andalusíes interpretados por la Orquesta de Música Andalusí al-Brīhi de Fez y dirigida por el Maestro 'Abd al-Karīm Rā'ys[98]. También en la década de los 90, la cordobesa María Valverde, fusionando poesía y melodía, dedicaría a Ibn Hazm (994-1063) un registro que bajo el título de: *Collar de la paloma*, recoge algunos de los poemas contenidos en la obra y traducidos por D. Emilio[99]. Eduardo Paniagua y El-Arabi Serghini en: *Poemas de la Alhambra* pusieron melodía y voces a una selección de poemas de Ibn Zamrāk (1333-1393)[100], registro que, editado en el año 2000, contaría con la colaboración de la A.E.C.I. Como homenaje a los poetas: "*Wallāda e Ibn Zaydūn. Historia de amor y poesía*", Eduardo Paniagua y El-Arabí Ensemble en el 2003 se reunirían de nuevo para llevar a cabo este registro que recopila una selección de poemas cantados de los amantes cordobeses, poemas que hablan del amor y el desamor que albergaron sus vidas[101].

III.3. Simbología de los ríos y jardines:

En el mundo creativo de los poetas modernos y contemporáneos, las remembranzas de al-Andalus pasan, a menudo, por la descripción del mundo vegetal que va unido a la contemplación de los jardines y el transcurrir melódico y cadencioso del agua por acequias, canales y ríos.

A Juan Ramón Jiménez (Huelva, 1881/Puerto Rico, 1958), la simbología poética y estética de los jardines andalusíes le llevan a pasear por el Generalife, plasmando toda la musicalidad y el "popularismo aristocrático" que caracteriza a la lírica juanramoniana en estos versos que dedica a Isabel García Lorca, a quien el poeta llama: "hadilla del Generalife":

> ...."Hablan las aguas y lloran
> bajo las adelfas blancas;
> bajo las adelfas rosas,
> lloran las aguas y cantan,
> por el arrayán en flor,
> sobre las aguas opacas"[102].

Sumido en el silencio de los jardines y embriagado con sus aromas, Antonio de Zayas escribe: "... oye la serenata que improvisa la fuente/y se duerme, sintiendo que acarician su fuente/con tímido aleteo, bandadas de palomas"[103].

---

[98]. Dirección: Reynaldo Fdez. Manzano; Coordinación, selección de poemas y traducción: Manuela Cortés García.
[99]. Música Global Producciones, s/f.
[100]. Pneuma, 2000, distribuidora: Karonte.
[101]. Pneuma, 2003. Distribuidora, Karonte.
[102]. J.R. Jiménez: *Antología poética*. Madrid, 1975, 155.
[103]. "Generalife" de su poemario: *Joyeles bizantinos*; Apud, Djbilou, 138.

"Ante el Dauro seco", título de uno de los poemas de Jiménez Martos, el poeta andaluz se lamenta en estos versos: "Te han negado el camino/y la puerta del mar, ¿nunca has de abrir?/ Dauro de duro vientre/como una maldición que solo encubre/el espeso ramaje de la noche"[104]. Con la maestría poética que le caracteriza, frescura, sentimiento y claridad conceptual adornan los versos de su poema: "Desde un banco del Generalife", jardín que, una vez más, es símbolo del Paraíso: "Generalife/ generavida/ tránsito/ abrasador./Nadie entre sin saber/que la manzana del Paraíso sigue puesta en el árbol/continente/de la apetencia/justo a la sombra fiel de un sicomoro"[105].

El Guadalquivir, "El Gran Río de al-Andalus", como a menudo lo definen los poetas, es fuente de evocación a lo largo de la historia de la poesía española. Así, Lorca, en "Poema de la Saeta" dedicado a Francisco Iglesias, escribiría:

"*¡Ay Guadalquivir!*
Vienen de los remotos
países de la pena.
Guadalquivir abierto.
Y van a un laberinto.
Amor, cristal y piedra.
¡Ay Guadalquivir!"[106].

Desde la distancia, Concha Lagos evoca al "Guadalquivir" en estos versos en los que el recuerdo del Río va unido a la figura de San Rafael que contempla su paso desde la margen derecha de la ciudad: "Coronado de anémonas el adiós de la tarde./ Ala de arcángel rubio rozaba tu corriente/ y yo, sabiendo sin saber, te hacía ya memoria". El poema concluye con tintes de nostalgia:

"En ausencia de ti se desbocan los ojos,
salteadores de amor los siento
tras la esperanza junco de tu orilla"[107].

Bajo el título de "El río", Carlos Murciano sitúa la tercera parte de su poemario: *Quizá mis lentos ojos,* río que, aunque carece de nombre, puntualiza: "No es el Guadalquivir, con mirtos y naranjas/ni el Genil hortelano, ni el Darro oscuro, ni el Guadalete olvidadizo y manso/ni el Tinto tinto/ni el Guadiaro serrano, ni el Guadalhorce tortelero"[108]. Aquí, el poeta utiliza el símil del río para cantar con sus versos a su Andalucía natal. Este río simbólico, cuyas aguas abrevan a ciudades, pueblos, ríos, jardines y monumentos llenos de historia, es también portador de ese "agua" y "luz" que alumbró a sus genios, desde Argantonio, hasta Góngora, Federico, Juan Ramón, Velázquez, Chacón, Joselito, Pablo y Turina, pues, como bien aclara el poeta: "es tan limpio como la libertad". De esta forma, "agua" y "luz", símbolos eternos de la libertad e inspiración que deben acompañar y alumbrar el genio creativo de los poetas, se fusionan en este poema como claros exponentes de una tierra y el alma de sus gentes.

VI. *Algunas conclusiones puntuales:*

104. *Casida del buen suceso,* poema: "Ante el Dauro seco", 39.
105. *Ibid,* 71-72.
106. *Poema del Cante Jondo,* 81.
107. *Con el arco a punto:* "Guadalquivir", 25-26.
108. C. Murciano, 57-61 (57).

Consciente de que en esta amplia exposición se han quedado en el tintero muchas obras, estudios y apuntes, dada las limitaciones que, inexorablemente, nos impone el tiempo, me gustaría, sin embargo dejar constancia del prolijo trabajo de edición, traducción y estudio de las obras antológicas andalusíes que las nuevas generaciones de arabistas vienen desarrollando durante las últimas décadas. No obstante, una parte de las mismas han sido editadas, mientras otras esperan a la sombra. Mantenemos la esperanza, sin embargo, de que puedan salir a la luz para, así, continuar con la labor de difusión y acercamiento de nuestro legado andalusí al mundo poético de las generaciones futuras.

Cerrando esta exposición me gustaría puntualizar que, como hemos podido observar en el transcurso de la misma, la recreación de al-Andalus en la poesía española y contemporánea como señalaría en su día el Profesor Montávez, a veces "curioso Guadiana" y otras "humilde Guadalete", pasa por la evocación de lo árabe y lo andalusí como elementos que, a menudo se mezclan, contraponen, enfrentan y conviven en esta sinfonía armónica que circula por el arabesco policromo de los versos, poemas y poemarios de las generaciones aquí expuestas, y fluye por las venas de una poesía que permanece viva. Poesía que, como hemos podido ver, es crisol del trasfondo histórico que subyace en la descripción de los monumentos y personajes más representativos de la historia de al-Andalus, para elevarlos después con sus versos, a la categoría de "inmortales". Versos que compusieron sus poetas y se conservan en la memoria histórica de los tiempos.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA Y EN NOTAS

'ABD AL-AZĪZ, Aḥmed.: *al-Andalus fī l-ši'r al-isbānī ba'd al-ḥarb al-ahliyyat*, El Cairo, 1989 (2ª ed.).

ABERRY, J.: *The Rubā'iyyat of Omar Jhayyām*, ed. De Walter. Londres, 1949.

ÁGREDA BURILLO, F.: "Una mujer emprendedora en Marruecos: Trina Mercader", *Miscelánea de estudios Árabes y Hebraicos*, 52, Madrid (2003), 217-225.

"Un rumor de versos que no se extinguirá... Córdoba, 1963". *I.E.E.I.*, XXIX Madrid (1997), 211-225.

ALCÁNTARA, M.: *Este verano en Málaga*. Madrid, 1983.

ARREBOLA, A: *El sentir flamenco en Bécquer, Villaespesa y Lorca*. Málaga, 1986.

BENITO DE LUCAS, J.: (1934).*Las tentaciones*. Editora Nacional, Madrid, 1964.

CANSINOS ASSENS, R.: *Antología de poetas persas*. Ed. Lipari Ediciones, s/f.

CORTÉS GARCÍA, M.: "Homenaje poético a la Córdoba musulmana", *Cálamo*, 12 Madrid (1987), 35.

"Ibn Ḥazm y el amor platónico en sus años juveniles", *Tigris*, 49, Madrid (1987), 31-33.

"Córdoba y Granada en la poesía de 'Alī Ŷa'far al-'Allāq", *Actas de las I Jornadas de Literatura Árabe Moderna y Contemporánea*, U.A.M, Madrid, 1988, 97-114.

La nūba de los poetas de al-Andalus, Fundación El Legado Andalusí, Sevilla-Granada, 1992; M. Cortés: Coordinación, selección y traducción de poemas.

DJBILOU, 'A: *Diwán Modernista: Una visión de Oriente*. Ed. Taurus, Madrid, 1986.

GALA, A: *Paisaje Andaluz con Figuras* (I): Teatro. Biblioteca Cultura Andaluza, Granada, 1984 ("Paisajes con Figuras: "Azahara", 59-73).

Granada de los nazaríes. Barcelona, 1992.

GARCIA BAENA, P.: *Poesía Completa 1940*-1980. Prólogo: Luis Antonio de Villena. Madrid, 1982.

GARCIA GÓMEZ, E.: "Poetas musulmanes cordobeses", *Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba*, Córdoba 8 (1929).

Poemas arabigoandaluces. Madrid, 1930.

Silla del moro y nuevas escenas andaluzas. Buenos Aires, 1954 (2ª ed).

"Árabe en endecasílabos", *Revista de Occidente*, 1976.

Ibn Ḥazm de Córdoba: El collar de la Paloma. Alianza Editorial, Prólogo de J. Ortega y Gasset, Madrid, 1971.

Libro de las banderas de los campeones de Ibn Sa'īd al-Magribī. Ed. Seix Barral, Barcelona, 1978.

Ibn al-Zaqqāt: Poesías. Madrid, 1978.

Poemas árabes en los muros y fuentes de la Alambra. Madrid, 1985.

GARCÍA LORCA, F. *Poema del cante jondo* (1921). Alianza Editorial, Madrid, 1982.

- *El diván del Tamariz, Llanto por Ignacio Sánchez Mejías, Sonetos*. Alianza Editorial. Madrid, 19 .

GARCÍA NIETO, J.: *Galiana*. Madrid, 1986.

GÓMEZ MARTÍNEZ, J.L.: *Américo Castro y el origen de los españoles: Historia de una polémica*. Ed. Gredos, Madrid, 1979.

HAGERTY, M.J.: *Ajimez*. Ed. Biblioteca de Cultura Andaluza, Granada, 1985.

HALCÓN, M.: *Recuerdos de Fernando Villalón*, Madrid, 1969.

ḤAMĪD YŪSUF, Abū Aḥmad.: *Rā'id al-ši'r al-isbānī al-ḥadīṯ*: Juan Ramón Jiménez. El Cairo, 1986.

JIMÉNEZ, J.R.: *Antolojía poética*. Ed. Cátedra, Madrid, 1979 (2ª ed.).

JIMÉNEZ FARO, L. Mª.: *Panorama antológico de poetisas españolas* siglos XV al XX. Madrid, 1987.

JIMÉNEZ MARTOS, J.: *Casida del Buen Suceso*. Madrid, 1988.

KHEYYÁM, O.: *Rubaiyat*. Ed. Plaza y Janés, Barcelona, 1975.

LAGOS, C.: *Con el arco a punto*. Madrid, 1984.

LÓPEZ ANGLADA, L.: *Canto a Tarik*. Madrid, 1984.

LÓPEZ BARALT, L.: *Islam in Spanish Literature*, Leiden, 1992.

Huellas del Islam en la Literatura Española: De Juan Ruiz a Juan Goytisolo. Ed. Hiparión, Madrid, 1985.

LÓPEZ GORGÉ, J.: *Marruecos en la poesía española contemporánea*. Vol. 2, Colección Ibermagrib, Granada, 1990.

MACIAS, S.: *El manuscrito de los sueños*. Santiago de Chile, 1994.

MACHADO, Antonio: *Antología poética*. Biblioteca Básica Salvat, Estella (Navarra), 1975.

MAKKĪ, Maḥmūd 'Alī.:*.al-Ši'r al-isbānī al-mu'āṣir fī Isbāniyyat wa-Amrīka al-Latinīya*, s/l; s/d.

MARTÍNEZ MONTÁVEZ, P.: *Al-Andalus, España, en la literatura Árabe Contemporánea*. Madrid, 1992.

"Notas sobre el tema árabe en la poesía española actual", *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, Tetuán 3 (junio, 1966), 1-38.

"Ante una recreación poética de al-Andalus", *Almenara* 3 (1972), 255-259.

MENÉNDEZ PIDAL, R.: *España como eslabón entre el Islam y la Cristiandad*. Ed. Espasa y Calpe, Madrid, 1956.

MOLINA, R.: *Obra Poética Completa*. Editado por la Diputación Provincial de Córdoba. Granada, 1982.
Misterios del arte flamenco. Biblioteca de Cultura Andaluza, Sevilla, 1995.
MURCIANO, C.: *Quizá mis lentos ojos*. Madrid, 1986.
QUIÑONES, F: *Las crónicas de al-Andalus*. Colección Ocnos, Barcelona, 1970.
"Poesía andalusí de hoy", *Calamo* 1 (1984), abril-mayo, 14.
"Ben Jaqan", *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, mayo (1973), 1-12.
RUBIERA MATA, Mª.J : *al-Mu'tamid Ibn 'Abbād: Poesías*, Madrid, 1987.
RUBIO, F.: *Las revistas poéticas españolas* (1939-1975). Madrid, 1976.
SOBḤ, M : *Fernando Villalón: Poesías*. Estudio de José María Cossío, Madrid, 1976.
Ibn Zaydūn : Poesías. Edición y traducción; Prólogo E. Terés, Madrid, 1979.
Antología de Poesía Hispana, Vol. IV: "Del Modernismo a la Generación del 27". Trad. M. Sobḥ; Prólogo J. Riosalido, Madrid, 1979.
Ibn Jafāŷa de Alzira: Antología poética. Valencia, 1986.
Diván antes, en después. Madrid, 2001.

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

استحضار الأندلس في
الشعر الإسباني الحديث والمعاصر

أ. د. مانويلا كورتس غارثيا

لطالما كانت البصمات العربية – الشرقية والأندلسية مهمة جدًا في النقل الشفوي والكتابي في الشعر الإسباني، ومن أكثر هذا الشعر تأثرًا أشعار اتجاه الحداثة وشعر جيلي ١٨٩٨ و١٩٢٧. وقد أخذ التأثير الأندلسي شكلاً أكثر تحديدًا في العقود الأولى من القرن العشرين، ويعود الفضل في ذلك لعمل المستشرقين، الذين قاموا بترجمة المسرحيات الكلاسيكية الإسبانية – العربية، وكذلك يعود للجوائز، وحفلات التكريم، والمجلات التي تم إصدارها عن الشعر ونظرية الأندلس على ضفاف البحر المتوسط.

في العام ١٩٦٦، أكد البروفسور بدرو مارتينث مونتابيث قائلاً: «إذا ما أراد أي أدب غربي إضفاء طابعه على العربية، كان عليه الخروج عن حدوده، وكان عليه البحث عنه، الأدب الإسباني لا يحتاج لذلك لأن التأثير العربي لدينا في بيتنا»، بهذه الكلمات أسس البروفسور قاعدة للمجال العربي – الأندلسي.

إن الأعمال العربية – الأندلسية الكبيرة كانت مصدر إلهام للأدب الإسباني الحديث والمعاصر، وكذلك القرب من المغرب والأدب الذي أوجدته الأحداث التاريخية المختلفة وحرب أفريقيا واحد من أهم هذه الأحداث.

بالإضافة إلا أن شعر المعاصرين الإسبان يميزه الانعزال عن أوروبا، مما أدى إلى عدم الالتزام وعودة للكلاسيكية والميثولوجيا، والرغبة في التهرب من أجل البحث عن الجمال، تسير هذه العناصر جنبًا إلى جنب مع التأثير العربي والأندلسي والمسلم. وبين الأعوام ١٩٣٠ و١٩٤٠ كانت هناك عودة للأندلس مع جيل ١٩٢٧ متأثرين بترجمات الشعراء الأندلسيين وشرعوا في التقرب مما هو أندلسي.

وفي أواخر السبعينيات تظهر المجموعة الكلاسيكية الثنائية اللغة (عربية – إسبانية) تحت رعاية المعهد الثقافي الإسباني – العربي، فقد كانت مؤلفات تحت عنوان «أشعار» حيث جمعت أعمال شعراء أندلسيين مثل: ابن زيدون، والمعتمد، وكذلك لشاعر إشبيلية غوستابو ادولفو بيكير. ويجدر هنا ذكر مجموعات جوائز الشعر: ابن زيدون، ولادة، وابن الزقات والتي منحت لشعراء معاصرين في عقد الثمانينيات.

في الثمانينيات قدم غارثيا غوميث «أشعار عربية في أسوار وجسور الحمراء».

ولقد كانت الأندلس مصدر إلهام لشعر خلاق، وفي الوقت نفسه مبتكر، بحيث إنها مصورة في أعمال الشعراء المحدثين المعاصرين. يمكن ذكر الشاعر الإشبيلي أنتونيو ماتشادو، وفي الشعر التالي يمكن ملاحظة تأثير «المسلمين»:

إشبيلية؟ غرناطة؟ ليلة قمرية.
الشارع ضيق، ملتوي ومؤسلم،
الجدران بيضاء والنوافذ غامقة.

مع كل هذا يمكن القول بأن إعادة نشأة الأندلس في الشعر الإسباني الحديث والمعاصر، تمر باستحضار ما هو عربي وأندلسي كعناصر تخلط، تقارن، تواجه، وتتعايش متدفقة في عروق شعر حي، شعر يصف النصب التذكارية والشخصيات الأكثر ظهورًا في تاريخ الأندلس.

****

Recalling Al- Andalus in the modern and contemporary Spanish poetry

Dr. Manuela Cortes Garcia

The oriental - Arab and Andalusian imprints have always been very momentous whether in the oral or written transformation in the Spanish poetry . One of the mosty affected poetry in the modernity verse and Gailis poetry (1898 – 1927) . The Andalusian impact adopted a special identity in the early decades of the 20th century . The gratitude here is attributed to the orentalists who translated the Spanish – Arabic classical plays , as well as to the awards , appreciation ceremonies and journals issued on poetry and about Al-Andalus Theory on the meditteranean banks . In 1966 , professor Pedro Montabith emphasized this by saying : " If any western literature endeavors to accord its nature on the Arabic language , it should go beyond the borders and look for it , but the Spanish literature does not require this due to the influence of the Arabs in our houses " .

By these words , professor Pedro established a sound base for the Arab – Andalusian field . The writer points out to the great Arab – Andalusian works , which where a source of inspiration to the modern and contemporary Spanish literature , in addition to its closeness to Al-Maghrib and the literature created by the different historical events , the African war was one of these outstanding events .

In addition to the fact that the contemporary Spanish poetry is characterized by remoteness from Europe , these elements go side by side with the Arab , Muslim and Andalusian influence . For between the years 1930 , 1940 , there was a return to Al-Andalus with the 1927

generation who were greatly affected by the translations of the Andalusian poets and tried to be as close as possible to anything Andalusian .

The writer says that in the late seventies , a bilingual classical group emerged (Arabic – Spanish) under the sponsorship of the Arab – Spanish Cultural Institute , while encouraged the collection of Andalusian poetic works such as those of : Ibn Zaydun and Al-Mutamed , as well as the Andalusian poet Ghostah Baker. worth mentioning here poetry awards collections of Ibn zaydun , Walada and Ibn Al-Zokat , which were granted to contemporary poets in the 1980's .

The influence of Muslims on Spanish poetry could be easily traced in the following verses by the poet Antonio Matchado :

Valencia ? Granda ? Moony night ,
the road is narrow , twisting and Islamized ,
the walls are while and the windows are dark .

Inspite of what has been mentioned , the writer claims that the Spanish poetry should recall what is Arab and Amdalusian as conponents and elements ready to be mixed , compared , confronted, coexisted and flow in the veins of living poetry, poetry which describes the most outstanding mounuments and characters in Al-Andalus history .

****

Alandalus En La Poes A Española Modera Y Contempornea

Por Manuela Cortés García

Resumen

Las huellas arabo-oriental y andalusí han sido muy importantes en la transmisión oral y escrita en la poesía española. Las mas influenciadas son la poesía del modernismo y la de las generaciones del 98 y 27. La influencia andalusí ha cogido mas forma en las primeras décadas del siglo XX gracias al trabajo realizado por los arabistas, traduciendo las obras clásicas hispano-árabes, los premios, homenajes y revistas que se han otorgado sobre la poesía y teoría de al-Andalus a orillas del mediterráneo.

En 1966, el Profesor Pedro Martínez Montávez señalaba: "Si cualquiera otra literatura occidental hubiese querido poetizar sobre lo árabe, habría tenido que salir fuera de sus fronteras, habría tenido que buscarlo. A la literatura española no le hace falta porque la influencia árabe la tenemos en nuestra casa. Con estas palabras el profesor sentaba las bases de la dimensión árabe-andalusí.

Las grandes obras del arabo-andalusí fueron de gran inspiración para la literatura española moderna y contemporánea, así como la proximidad con el Magreb y la literatura que generaron diferentes acontecimientos históricos, siendo uno importante la guerra de frica.

La poesía de los modernistas españoles además, esta marcada por el aislamiento de Europa, lo que derivo en un inconformismo y una vuelta a lo clásico, mitológico y pagano, el querer evadirse en búsqueda de la belleza. Estos elementos caminan juntos con la influencia árabe, andalusí y musulmán. Entre los años 1930-1940 se produce un regreso

al-Andalus con la generación del 27 influenciados por las traducciones de los poetas andalusíes. La generación del 27 proyecta un acercamiento a lo andalusí.

A finales de los años 70 aparece la Colección Clásicos Bilingües (árabe-español) patrocinada por el Instituto Hispano-.rabe de Cultura, eran unas publicaciones bajo el nombre "Poesías" que recogía las obras de poetas andalusíes como: Ibn al Zaqq, Ibn Zaydun y Al Muttamid, además de las del sevillano Gustavo Adolfo Bécquer. Cabe mencionar las colecciones de los Premios de Poesía: Ibn Zaydun, Walldqa e Ibn AlZaqqat, concedidos a poetas contemporáneos de la década de los 80.

En los años 80 García Gómez presentaba "Poemas árabes en los muros y fuentes de la Alambra".

Al-Andalus fue el inspirador de una poesía más creativa, a la vez innovadora que se plasmaría en las obras de los poetas modernos contemporáneos. Se puede mencionar al poeta sevillano Antonio Machado, en el siguiente poema se notara la influencia de "lo moruno"

Sevilla? Granada? La noche de luna
Angosta la calle, revuelta y moruna,
De blancas paredes y oscuras ventanas

Con todo esto se puede decir que la recreación de al-Andalus en la poesía española y contemporánea, pasa por la evocación de lo árabe y lo andalusí como elementos que se mezclan, contraponen, enfrentan y conviven fluyendo por las venas de una poesía que permanece viva. Poesía que describe los monumentos y personajes más representativos de la historia de al-Andalus.

****

Evocation de l'Andalousie dans la poésie espagnole moderne et contemporaine.

Dr. Manuela Cortés Garcia

L'empreinte arabo-orientale et andalouse est restée très importante dans la transmission orale et écrite en poésie espagnole. La poésie la plus influencée est la poésie moderne et celle des deux générations 1898 et 1927.

L'influence de l'Andalousie a pris des formes plus définies dans les premières décennies du XXè siècle. Le mérite revient en cela aux travaux des orientalistes qui ont traduit les pièces de théâtre classique hispano-arabe. C'est aussi dû aux prix, aux cérémonies honorifiques, aux revues qui ont été éditées sur la poésie et sur la théorie de l'Andalousie sur les rives de la Méditerranée.

En 1966, le professeur Pedro Martinez Mon.... A affirmé: " si une littérature occidentale cherche à influencer l'arabe, elle doit sortir de ses frontières, elle doit la chercher, la littérature espagnole n'a pas besoin de cela parce que nous avons l'influence arabe chez nous". Avec ces mots, le professeur a jeté les bases du domaine arabo – andalous.

Les grands travaux arabo – andalous étaient la source d'inspiration de la littérature espagnole moderne et contemporaine, ainsi que la proximité de l'Occident et la littérature qui était née des événements historiques divers dont la guerre d'Afrique était parmi les plus importants. S'ajoute à cela que la poésie contemporaine espagnole était caractérisée par son détachement de l'Europe, ce qui a entrainé le manque d'engagement et le retour du classicisme et de la mythologie. L'envie de fuir pour trouver la beauté range ces éléments côte à côte avec l'influence arabe, andalouse et musulmane.

Entre les années 1930 et 1940, il y avait un retour à l'Andalousie avec la génération 1927, encouragé par les traductions des poètes andalous.

A la fin des années 70 apparaît le groupe classique bilingue (arabe , espagnol) sous l'égide de l'institut culturel hispano-arabe. Il y avait des ouvrages intitulés " Poèmes " où on trouve les travaux des poètes andalous comme Ibn Zeidoune, Al Moutamad ainsi que le poète de Séville Gustavo Adolvo Piquire. On peut citer ici l'ensemble des prix poétiques: Ibn Zeidoue, Wellada et le fils des ruelles qui ont été distribuées à des poètes contemporains dans les années 80.

Dans les années 80, Garcia Gomez a présenté " Poèmes arabes dans l'enceinte d'Al Hambra".

L'Andalousie était une source d'inspiration créative et originale, son image est présente dans les travaux des poètes modernes, contemporains. On peut citer le poète de Séville Antonio Machado dans les vers suivants où on remarque l'influence des "musulmans":

" Séville, Grenade? Une nuit de lune

La rue est étroite, sinueuse et pourvue d'escaliers

Les murs sont blancs et les fenêtres sombres."

Avec tout cela, on peut dire que le retour de l'Andalousie dans la poésie espagnole moderne et contemporaine passe par l'évocation de ce qui est arabe et andalous, comme autant d'éléments mélangés, comparés, confrontés qui coexistent, coulant dans les veines d'une poésie vivante, une poésie qui décrit les statues et les personnages les plus en vue dans l'histoire de l'Andalousie.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتورة مانويلا غارثيا التي تحدثت في حدود العشرين دقيقة، ونحن لا نستطيع أن نلومها، فبحثها قيم، وقد تناهى إلى سمعي كلام مهم جدًا، أرجو أن يجد طريقة إلى الترجمة، فنحن بحاجة إلى هذه المعلومات التي يقولها أصحابها من قلب التاريخ ومن قلب المرحلة..

الباحث الثاني في الموضوع ذاته أي «استحضار الأندلس في الشعر الإسباني المعاصر» هو الدكتور أحمد عبدالعزيز، ولعلني فهمت بالمعاصر هنا الحديث جدًا أو الجديد، وأنا لست من هذا التصنيف، ولكنني لا أعترض، فلي وجهة نظر وللآخرين وجهة نظرهم.. هناك أغلبية تقول إنّ المعاصر هو الجديد، وأنا أنسب المعاصر إلى العصر، والعصر لا يتحدد بسنوات قلائل، فليقل من يشاء قوله.. إذًا الباحث الآن الدكتور أحمد عبدالعزيز .. تفضل دكتور أحمد.

د. أحمد عبدالعزيز:

شكرًا السيد الرئيس، بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وصحبه أجمعين (وفيما يلي نقدم بحثه كاملاً)...

****

استحضار الأندلس فى الشعر الإسباني المعاصر

(من لوركا إلى المدرسة الأندلسية المعاصرة)

بقلم الدكتور أحمد عبد العزيز

تظل الأندلس منبعًا ثرًا يغترف منه الشعراء الإسبان ويجدون فيه ملهمًا يعكس صورة الماضي في مرآة الحاضر، ويخلق مجالاً حيويًا لإعادة قراءة التاريخ، وخاصة إذا كانوا يرون في الأندلس جزءًا حميمًا من تاريخهم وحضارتهم، جزءًا قد أدركته يد الفناء فأرادوا بعثه من جديد في صورة أندلسية إسبانية.

ولقد شغفني هذا المجال حبًا فرحت أتقصاه وأتأمله مليًا فوجدت له تجليات شتى في كتابات أدبية متنوعة، تراوحت بين الشعر والقصة والرحلة والمسرح والمقالة والتصريحات الصحفية وما إلى ذلك. ولأن الشعر غاية هذه الدراسة فقد رأيت أن أبدأ الرحلة من (غارثيا لوركا) وأنا على وعي تام بأن حركة الحداثة «الموديرنيزمو»، التي برزت في أواخر القرن التاسع عشر وواكبت جيل الثامن والتسعين في إسبانيا، كان منها شعراء مبرزون مثل (فرانثيسكو بيّاسبيا) و(سالبادور رويدا) و(أمادو نيربو) وغيرهم من شعراء إسبانيا وأمريكا اللاتينية وعلى رأسهم رائد هذه الحركة الشاعر النيكاراجوي (روبين داريو)، وحركة جيل الثامن والتسعين وفيهم (مانويل ماتشادو)، وجميعهم تجلت في شعرهم الموضوعات العربية والمشرقية بصفة عامة، ولابد لهؤلاء من دراسة تختص بهم[١].

(١)

لوركا والأدب الأندلسي:

لقد قرأ لوركا هؤلاء جميعًا، وكان لهذه القراءات صدى في مؤلفاته إلى جانب أصداء الرومانثيرو والتراث الشعبي الشائع في مسقط رأسه بغرناطة خاصة والأندلس وإسبانيا

(١) د. أحمد عبد العزيز : نحو نظرية جديدة للأدب المقارن ، ٢. استراتيجيات المقارنة . ط١ ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ٢٠٠٢ . ص ١٦٦.

عامة، لينعكس ذلك على مجازاته واستعاراته الشعرية وخاصة في ديوانه «أشعار الغجر»، Romancero Gitano . ويظل تأثير غرناطة وقصر الحمراء ماثلاً في نثر لوركا ومسرحه الشعري، ويتجلى أبو عبد الله الصغير، آخر ملوك غرناطة صديقًا للشاعر، أما غرناطة نفسها فأغنية عذبة الموسيقى، ولكنها فوق ذلك كله تمثل باعثًا تاريخيًا يستحضر صورة الماضي المجيد بمآذنه ومناراته المرمرية وينابيع العطر وقرابين العنبر:

«يامَنْ كنت قديمًا تمتلكين غزيرَ الورد
افواج الابطال واعلامًا تشهر في الريح
وماذن من مرمر، ذات عمائم من حرير
وخلايا موسيقية بين الطرق المحفوفة بالحور
وغدران كابي الهول من الماء إلى القبة الزرقاء .
يا من كنت قديمًا تمتلكين ينابيع العطر
شربتْ منه قوافل ملكية
كانت تتقدم بقرابين العنبر بِدلاً من قربان الفضة
طليت حوافها بلون قرمزي،
نظرتها بدهشة عيون الشرق »[١] .

إن غرناطة هذه التي دهش الشرق لها، وحسدها، هي اليوم ميتة منذ غادرتها تلك السلالة البشرية التي كانت تقطنها، بل هي تفكر وأبراجها مرتبطة بالماضي، والشاعر يتساءل عن هذا الجنس البشري، وذلك الحزن المقيم في المدينة:

«ماذا ولّى عن جدرانك - ياغرناطة - للأبد ؟
ولّي العطر البيِّنُ، عطر الجنس المسحور
مخلفًا جداول الضباب، خلفك .
أم أن الحزن لديك حزنٌ فطري
وأنك مازلت مفكرة من وُلِدْتِ
ما زالت أبراجك متشابهةً والزمن الماضي»[٢] .

(١) Granada. Elegía humilde, O.C.I, p. 716.

(٢) Ibid, p. 716.

لكنَّ على هذه المدينة الساحرة، مدينة الجنس المسحور، أن تغرق قصر الحمراء القديم الذابل بها، فإنسان اليوم يدنس سحرها ويشوه جمال ذلك الماضي. وهكذا فإن لوركا – في حماسته الشديدة لذلك الماضي وذلك الجنس البشري أو تلكم السلالة التي عاشت على هذه الأرض – ينهي قصيدته بالإشارة إلى هذا النسيان الكبير وذلك التخريب العظيم اللذين لحقا بالمدينة العربية الأندلسية:

«إنهم يغزون أجواءك بالظل الكثيف

إنهم ينسون

ذلك الجنس الرجوليَّ الذي كوَّنك

واليوم،

حيث يدنِّس الإنسان سحرك الجنائزي

أريد – بين هذه الأطلال – أن يغفو نشيدي

كطائر جَرَّحه صائد النجوم»[١] .

لكن هل استطاع لوركا أن يستلهم الشعر العربي؟ لعل بداية الإجابة على هذا السؤال تكمن في حكاية من الرومانث القديم، هي تلك التي تحمل عنوان «عربيات جيان الثلاث الصغيرات، Las tres morillas de Jaén» وقد وصل خوليان ريبيرا Julián Ribera إلى حد التأكيد أن هذه الحكاية الشعرية الشعبية ليست إلا قصيدة عربية للخليفة هارون الرشيد، توجد في كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، وأنها قد تطورت حتى وصلت إلى أسبانيا[٢]، في إشارة واضحة إلى تلك المقطوعة التي تنسب إلى هارون الرشيد: «ملك الثلاث الآنسات عناني». وقد وقعت ماريا خيسوس روبييرا على قصيدة أخرى لشاعر قصر الحمراء ابن الجياب[٣].

ولكن، إذا كان الموضوع قد وصل إلى «الرومانثيرو» الإسباني وكوَّن جزءًا من التراث الإسباني فمن المنطقي أكثر أن يكون لوركا قد استقاه من هذا النبع ذاته. وقد كان

---

(١) Ibid, p. 716.

(٢) Julián Ribera: "La música de las Cantigas", Madrid, 1922, pp. 86-88.

(٣) Al-Andalus, vol. XXXVIII, Madrid-Granada, 1972, fasc.1, pp. 133-143.

هذا دأب لوركا في استلهام الحكايات الشعبية في بلاده كحكاية دون بويسو Romance de don Boyso»[1] الذي يذهب إلى بلاد المسلمين بحثًا عن صديقة ، والحوار الذي يقيمه مع الجارية:

«ماذا تفعلين هناك يا عربية

يا بنت اليهودية؟

....

انا لست عربية

ولابنت يهودية

انا مسيحية

انا هنا أسيرة » ...

ويكتشف «دون بويسو» أن الأسيرة هي أخته «روساليندا»، وبدلاً من أن يحضر إلى أمه زوجته يحضر لها ابنتها.

ويستوحي لوركا قصيدته «أغنية الفارس Canción de jinete »، في حديثه عن قرطبة البعيدة الوحيدة والموت الذي ينتظره قبل الوصول إلى قرطبة، من شاعر الأندلس الكبير ابن زيدون، في وقوفه على أسوار قرطبة لا يستطيع الوصول إلى محبوبته ولادة، ويترصده الموت في كل لحظة، ويهلكه الأسى والحزن كما تكشف عن ذلك النونية:

أضحى التنائي بديلاً من تدانينا
وناب عن طيب لقيانا تجافينا

....

نكاد حين تناجيكم ضمائرنا
يقضي علينا الأسى لولا تأسينا؟

على أن لوركا يخطئ في اسم الشاعر الذي يستلهمه حين يقول إنه يرى فيها صورة ابن حفصون، وربما اجتمعت له فكرة الفروسية والشعر بهذا المزيج من الثائر والشاعر، لكن لوركا كان قد استلهم شخصية من يسميه عمر في إحدى قصائده التي كتبها إبان

---

(١) O.C.I., PP. 802- 803.

المراهقة في عام ١٩١٧، وهي تلك التي يذكرها أخوه فرانثيسكو في كتابه عنه، ويأتي ذكر عمر هذا مصحوبًا بأسماء لبلدان عربية كالجزائر ودمشق:

«فوق جسدك كانت هناك آلام وأزهار

عيناك كانتا الموت والبحر

فمك، شفتاك، عنقك، جيدك

وأنا كظل لعمر القديم .

حل أقمشة الجزائر وحرير دمشق

كان يعطر رقيقًا قلبينا»[1] .

لكن عمر المذكور هنا لا يشبه عمر بن حفصون وإنما هو أقرب إلى عمر آخر اشتهر بالغزل الحسي في الحجاز في العصر الأموي هو عمر بن أبي ربيعة، الذي اختلطت في شعره الحسية بالنرجسية.

أما ديوان التماريت Diván del Tamarit فينقسم إلى قصائد Caisdas وغزليات Gacelas، وهو بهذا التركيب ديوان عربي حاول فيه لوركا محاكاة الشعر العربي بدءًا من عنوان الديوان وتقسيماته، وانتهاء بتحليل قصائده نفسها.

أما العنوان فيستخدم كلمة «ديوان» العربية التي وجدها لوركا- لأول مرة – في كتاب البارون دي شاك، وكذلك عرف معنى القصيدة في الشعر العربي من نفس المصدر، كما عرف الغزليات من كتاب الكونت دي نورنيا Cande de Noroña «الشعر الآسيوي Poesías asiáticas»، وأما التماريت فقد فسرناها جريا على تفسير اسم مدينة مدريد القديمة «مجريط Mayrit» حيث تتكون من مقطعين أحدهما عربي هو مجري + ثانيهما it وهي النهاية اللاتينية للتكثير، فهي تعني المجرى كثير المياه، وكذلك تكون التماريت Tamarit من مقطعين يصبح الأول دلالة على الثمر والثاني تلك النهاية للتكثير، فيكون المعنى المكان كثير الثمر، وهو أصدق تحليل لوصف الجنة التي كان يأوي إليها لوركا لدى كتابته قصائد الديوان. ولعل استعراضًا تفصيليًا لقصائد وغزليات الديوان يكشف لنا عن

(١) Francisco García Lorca : "Federico y su mundo", p. 161.

توازيات عجيبة بينها وبين مترجمات الشعر العربي في كتاب البارون دي شاك من أدب العرب وفنهم في إسبانيا وصقلية، كما أن أصداء كثيرة من زيارات ابن زيدون لمحبوبته ولادة بعد أن هرب من سجنه في قرطبة، وأصداء من زيارات امرئ القيس لمحبوباته إلى جانب معاني الحب العذري وموت العاشق حبًا، تتجلى كلها في هذا الديوان الفريد:

إذا قلت مـــا بي يا بثـــينة قـــاتلي

من الحـب، قـــــالت ثـابـت ويـزيـدُ

(٢)

ما بعد لوركا

ويقتل غارثيا لوركا، لكن الأندلس تظل خالدة في أفئدة الشعراء بعد الحرب الأهلية الإسبانية، فها هو الشاعر الإسباني المهاجر إلى أمريكا اللاتينية (خوان خوسيه دومينشينا) يؤلف ديوانه الغريب وينسبه إلى شاعر أندلسي ملفق، ويتجلى (خواكين روميرو إي موروبي) الإشبيلي في ديوان العاشق الأندلسي، ثم كانت مدرسة شعراء مجلة «كانتيكو» وعلى رأسها شاعران كبيران (ريكاردو مولينا) وديوانه «مرثية مدينة الزهراء»، و(بابلو غارثيا بابينا) ورثاؤه لقرطبة على غرار مرثية ابن شهيد لها إبان الفتنة في الأندلس، ثم كانت بعض الترنيمات الأندلسية عند شعراء المغرب من الإسبان إبان فرض الحماية الإسبانية على الريف المغربي، وعلى رأسهم (ترينا ميركادير) مؤسسة مجلد «المعتمد»، ثم جاءت (كونشا لاجوس) بديوانها «القوس المصوَّبة»، و(لويس لوبيث أنجلادا) بديوانه «أنشودة طارق» حيث يحكي فيه ملحمة فتح إسبانيا ومصير هذه الشخصية العظيمة وإلى جانب ذلك تجلت لنا الأشكال الأندلسية من أزجال وموشحات وقصائد عند شاعر غير أندلسي هو: (خيسوس ريوساليدو)، الذي وصل به الأمر إلى استلهام القرآن الكريم.

وتعددت أشكال استلهام الموضوع العربي لتصل إلى تاريخ العلاقة بين المغرب العربي وإسبانيا في فترة الحماية الإسبانية، وظهور الموضوع العربي في صحراء الجزائر تارة، وفي منطقة الريف تارة أخرى، وفي مشكلة الصحراء الغربية تارة ثالثة، وفي قضية هجرة العمالة المغربية إلى أوربا تارة رابعة.

أما المشرق العربي فقد صُوِّرَت فيه البيئات العربية مثل سوريا ولبنان وفلسطين، وقضية الأرض المحتلة بعد يونيو ١٩٦٧ في سيناء والجولان(١).

(٣)

المدرسة الأندلسية المعاصرة

لقد أطلقنا هذا الاصطلاح على مجموعة من الشعراء «الأندلسيين» أي المنتسبين جغرافيًا إلى إقليم الأندلس الحالي Andalucía، وضممنا إليهم مجموعة من غير الأندلسيين ممن شاع عندهم هذا الولع الأندلسي والمشرقي، وقد دفعهم هذاالاتجاه نحو إحياء كل ما يتصل بالحضارة الأندلسية فنًا وفكرًا إلى إبداع شعر أندلسي جديد.

على رأس هذه المجموعة يقف الشاعر القادسي (فيرناندو كينيونيس) الذي ألف ثلاثة دواوين مع أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات هي: «أخبار الأندلس Las Crónicas de al-Andalus»، و «ابن خاقان Ben Jaqan » أما الثالث فهو الذي يحمل عنوان «رحلات العودة إلى الأندلس» Vueltas de al-Andalus من ديوانه: «مذكرة Memorandum » الذي ظهر عام ١٩٧٥، وتتأكد في هذا الديوان(٢) قصدية الحضارة العربية بالشفرات التي يستخدمها Laf دلالة على «الخطوط الجوية عباس بن فرناس » التي تبحر نحو الماضي على متن الخطوط الجوية الأندلسية .

لكن استلهامًا حقيقيًا مباشرًا للشعر الأندلسي نجده في قصيدة بعنوان «المحبوبة في الفجر La amada en el alba »، يستلهم فيها أبياتًا من شعر ابن حزم في «طوق الحمامة »، يقول كينيونيس:

---

(١) عن كل ما سبق راجع كتبنا التي تعمقت في دراسة هذه الجوانب :
- الأندلس في الشعر الإسباني بعد الحرب الأهلية . القاهرة ١٩٨٩.
- قضايا المشرق العربي عند الشعراء الإسبان . القاهرة ١٩٨٩ .
- المغرب العربي في الشعر الإسباني المعاصر . القاهرة ١٩٨٩ .
- نحو نظرية جديدة للأدب المقارن. ٢-استراتيجيات المقارنة . القاهرة ، ٢٠٠٢.
- لوركا في الأدب العربي المعاصر . (تحت الطبع)
- سيميولوجيا المسرح ، وحوار الحضارات ، القاهرة ٢٠٠٤ .

(٢) Francisco García Lorca : "Federico y su mundo", p. 161.

«لم يكد النصارى
يقرعون نواقيسهم
وعندما كان الهلال
لم يزل جائلاً في الظلام
كحاجب الجد
وصلت إلى بيتي
ما زال الليل يخيم، لكنْ بمجيئك
لمع قوس الله » . (ص٣٤)

وقد عثرنا على أبيات ابن حزم في طوق الحمامة (ص ٢٣٨)، حيث يقول فيها:

«أتيـــــتني وهلال الجـــوّ مُطَّلعُ
قُبيلَ قرع النَّصارى للنواقيسِ
كَحاجبِ الشّيخِ عمَّ الشيبُ أكثرَهُ
واخمص الرجل في لطفٍ وَتَقْويس
ولاحَ في الأفقِ قوسُ اللهِ مُكتَسِيًا
من كلّ لونٍ كأذنابِ الطّواويس»

وهي أبيات يذكرها ابن حزم في «لطف التعريض عن الكناية »، وتأتي في «باب قبح المعصية »، وغني عن الذكر أن التعريض الجنسي فيها يتضح في البيت الأخير . فماذا فعلت البنية الشعرية الإسبانية في هذا النص القصير المكون من ثلاثة أبيات ؟ إن نص (فرناندو كينيونس) يكاد يكون ترجمة حرفية لأبيات ابن حزم، أما التصرف فيتمثل في أمرين: أولهما تصرف اقتضته البنية الشعرية واللغوية الإسبانية، وثانيهما تصرف بالحذف والإضافة مارسه الشاعر الإسباني .

ومن خلال وضع الوحدات المعجمية للنصين في جدول تقابلي[1]، ندرك التحولات التي حدثت في بنية النص الشعري العربي بنقله إلى بنية مغايرة هي بنية اللغة والشعر الإسبانيين

(١) راجع كتابنا : نحو نظرية جديدة للأدب المقارن ، ٢. استراتيجيات المقارنة . ص ١٧٠ ، حيث صنعنا جدولاً تقابليًا أقمنا على أساسه المقارنة .

من تقديم وتأخير، لعل أبرزها أن وصول المحبوبة «أتيتني» في العربية يستهل النص الشعري لأن هذا هو أول ما يدفع الشاعر العربي إلى التغزل، ويليه في الترتيب وصف الملابسات المحيطة، أى ظروف مجيئها من نصارى يقرعون النواقيس وهلال طالع مطلع في الأجواء، ويشبه الهلال بحاجب الشيخ وأخمص القدم، ولعله يقصد قدم المحبوبة . لكن مجيء المحبوبة في النص الإسباني يُرجأ إلى البيت قبل الأخير- البيت الخامس، حيث درامية الحدث، ويأتي ما نتج عن مجيئها بشكل مباشر متلاصقًا في شعرية اللغة الإسبانية في البيت الأخير . كذلك نلمح مغايرات طفيفة في بنية اللغة الإسبانية وشعريتها حين يتحول «حاجب الشيخ» في العربية إلى «حاجب الجد» بما فيها من حميمية أسرية في الإسبانية، حيث لم يلمح الشاعر دلالة الحكمة في ذكر «الشيخ» بالعربية .

أما الملمح الثاني فهو التصرف بالحذف والإضافة، وقد مارس الشاعر الإسباني الحذف أكثر من الإضافة، فإذا كان قد أضاف «مازال الليل يخيم» في الإسبانية، فهي جملة لا يُنَصُّ عليها في العربية لأن طلوع الهلال واطلاعه يعني بقاء الظلام، وإن كان الوقت الذي يتحدث عنه الشاعر وقت الشفق . أما إضافة «لكن» فتابعة للبنية التركيبة للإسبانية، ويأتي ما حذفه الشاعر دلالة على اكتفائه بتشبيه واحد وهو «كحاجب الشيخ» من البيت الثاني، حيث يحذف باقيه: «عم الشيب أكثره» وهي تكملة الشطر الأول، ويحذف الشطر الثاني كله: «كأخمص الرجل في لطف وتقويس » مما ينقص معنى الجمال الذي أراده ابن حزم للمحبوبة التي يشبه الهلال أخمص قدمها في الرقة والتقويس اللذين للقدم، ثم يأتي الحذف أيضًا في البيت الأخير صارخًا، حيث يكتفي الشاعر بقوله: «لمع قوس الله»، وفيه ما فيه من كفاية كلمة "El Señor" في الإسبانية، لكن البيت العربي الذي يستخدم كلمة «لاح» ويضيف عبارة «في الأفق»، يبين اللمعان في صورة بهية من الألوان، والخيلاء في قوله:

«مكتسيًا من كل لون كأذناب الطواويس»

والخيلاء في هذا المقام أدل وأجلى، ويكتب (كينيونيس) في النوريات مستوحيًا هذا النوع الزهري في الشعر الأندلسي، وحين يكتب قصيدة «الطلل» نستشعر أنه يقصد

أطلال مدينة الزهراء حيث يهديها إلى (بابلو غارثيا) بايينا، ذلك الأندلسي القرطبي الذي كتب رثاء لقرطبة يستلهم فيه سلفه الأندلسي ابن شهيد في مرثيته لقرطبة، لكن كينيونيس يؤرخ لتلك المدينة العربية وبناء الزهراء فيها باسم جارية أثيرة كانت لعبد الرحمن الناصر، وكأن الشاعر يحاول – في مستهل القصيدة – العبور من الحاضر إلى الماضي في اتجاه عكسي، فهو يعبر من أندلس اليوم إلى أندلس الأمس، متخذًا وسائل التواصل الأندلسية المعاصرة المأخوذة من الإرث الإسباني الخاص بشبه جزيرة إيبريا، وإلى جانبها وسائل المواصلات الحديثة فعلاً، أما الأولى فلا تستخدم للركوب والانتقال وإنما للدلالة والاستبطان للخصائص المحلية، وهكذا فهو يستخدم دلالات الثور والمصارعة والحلبة والساحة والمصارع، ويربط ذلك كله – فيما يسمى «حسن التخلص» في تراثنا النقدي العربي– بالسيارة التي حملت السائحين لزيارة هذا المكان، ويحدد تاريخ وفاة المصارع في عام ١٩٦٠ في الثلاثين من عمره، وكان قد قتل هذا الثور في إحدى حلبات مصارعة الثيران في قشتالة أما معادلة الثور / السيارة فتبدأ في مستهل القصيدة كما يلي:

«ثور أسود، منعزل
ذو قرن، يرعى. ينظر دون قلق
للسيارة فارغةً بين الطرق وبين الأحراش » (P. 36)

ومن الجلي أنه يتحدث عن ثور ميت كأثوار جيساندو في أبيلا، وموت الثور أو جموده علامة على موت حضاري آخر ومدخل إليه، وفي هذا العالم الفانتازي الذي يحملنا إليه النص كان لابد أن يمضي شهران حتى يحمل هذا الثور إلى حلبة مصارعة الثيران في قشتالة، وهو يرفع في الهدوء الساخن رأسه لينظر السيارة كطفل بينما يمضغ – ببطء – أعشاب مايو والتبن الجاف الذي يطؤه مقطعًا شظايا وتراب الرخام الذي جلب من مدن أربع هي: المرية ورية وقرطاجنة وصفاقس. وهو يشير هنا إلى ماورد في نفح الطيب ص ٥٦٨: «وجلب إليها الرخام من قرطاجنة وإفريقية وتونس ... إلخ» ثم يحدد بعد ذلك أصناف الرخام وألوانه:

«فالأبيض من المرية
والمجزّع من رية

والوردي من قرطاجنة
والأخضر من إسفاقُس» (P.36)

وهو تحديد مأخوذ من النفح أيضًا ص ٥٦٨: «وسائرها من مقاطع الأندلس طرٌكونه وغيرها، فالرخام المجزَّع من رية، والأبيض من غيرها، والوردي والأخضر من إفريقية من كنيسة إسفاقُس »، ولاشك أنه تصرف شعريًا في تخصيص الأبيض بالمرية والوردي بقرطاجنة . وبعالم الأندلس وشمال أفريقيا نجد أنفسنا في عالم أثري بين من ينقبون في أطلال هذه المدينة ليكون مفتتح الدخول إلى عالمها . وهؤلاء المنقبون ثلاثة من المتخصصين في الآثار: رجل وامرأتان يعاونهم خمسة عمال، وكأنهم يقومون بعملية إنقاذ من كارثة، وتتولى خزينة بلدية قرطبة، دفع أجورهم، وتتأرجح عدة أصوات بين الوصف الحي للطبيعة في شهر مايو، ووصف عملية الإنقاذ، ووصف الكارثة التي حلت، ونستكشف الأبعاد حيث يختلط الماضي بالحاضر، وجثة الزهراء بثيران المصارعة، ووصف الكارثة بتسجيلية تاريخية، ويساق الحدث كله بين قوسين تتوسطهما علامتا تنصيص لسرد التاريخ الحقيقي:

(مبعثرًا، في عدد عديد مثل انجم لا تحصى،
جسد الزهراء بين ثيران المصارعة
المحوة الآن مثله:
يرقد في عام ١٩٦٠ بين أيدي هؤلاء الأشخاص الثمانية
بينما يبدأون غناءه
«في اليوم التاسع عشر
من نوفمبر من عام ٩٣٦، عشرة آلاف عامل،
منهم الفُ متخصص، مائتا نجار،
وخمسمائة مُبلط وثلاثمائة بنَّاء، وغيرهم » ؟) (p. 36)

وهو يستقي هذه الأحداث من نفح الطيب الذي يروي عن ابن الفرضي وغيره أنه «كان يعمل في جامعها حين شُرع فيه من حُذَّاق الفعلة، كلَّ يوم ألف نسمة منها ثلاثمائة بناء ومائتا نجار وخمسمائة من الأجراء وسائر الصنايع ... » النفح ص ٥٦٤.

ومن الجلي أن ثمة تطابقًا بين النصين في الغالب الأعم، ولكن يلاحظ أنه أخذ النص الذي يتحدث عن بناء الجامع في النفح لا عن بناء المدينة كلها دون أن يختص ذلك بذكر المسجد في النص الشعري، وأما التاريخ الذي انتهت فيه أعمال بناء المسجد كما يحدده صاحب النفح ص ٥٦٤: «وكان وضع هذا المنبر في مكانه من هذا المسجد عند إكماله يوم الخميس لسبع بقين من شعبان سنة تسع وعشرين وثلاثمائة »، فهو التاريخ الهجري، ولعل الشاعر قد وضع مقابله بالتقويم الميلادي .

ثم يتداخل مع ذلك الصوت التاريخي الوصفي صوت شعري هو صوت الطبيعة ليحدد زمن القص، الزمن الميتيورولوجي، في مايو، حيث نهاية الشهر لا تستطيع تخفيف اختناق الظهيرة وتلك النسمات التي تهب من أعالي الجبال تحمل بالكاد حبوب اللقاح على جبهة الثور وقرونه بجوار الجزء الذي يقع فيه السور الشمالي للحامَّه، على الثور الهادئ الذي بيع إلى مؤسسة إحدى ساحات مصارعة الثيران، التي فتحت وأنشئت لتصير بلاطًا لأمير المدينة الكبرى في الغرب، بعد أن تأكد الاستقلال التام لإسبانيا » (P.37) .

وهنا لابدّ أن نلاحظ عملية التحويل التي تتم لا شعوريًا في النص من أمراء الأندلس ومن بلاط الخلافة إلى بلاط إسباني وأمير لأكبر مدينة في الغرب، ويتأكد هذا التحويل بالنص على تأكد الاستقلال التام لإسبانيا، مما يعني النقلة الزمنية في التاريخ، ولكن مجيئها الشكلي في النص بين علامتي تنصيص قد يكون له دلالة على التحويل المكاني أيضًا، ثم يعود الصوت التاريخي الكرونولوجي الوصفي بعد بيتين شعريين يخدمان كفاصل بين الجزءين: السابق والتالي، وتمهيد شعري للقسم الجديد، وهذان البيتان هما:

«تذبذب النهار مثل آلة

خفية، صماء » (p.37)

ثم يأتي التحديد الوصفي الكرونولوجي:

«إن أربعة آلاف وثلاثمائة واثنا عشر عمودًا، هي أعمدة الزهراء

حملت من بلاد الإفرنج ومن إفريقية

إلا مائة وأربعين
أهداها الامبراطور البيزنطي
إلى الحكم الثاني » (p.37)

وهو هنا يصوغ ما ورد في النفح ص ٥٦٦ عن المؤرخ ابن حيان «أن مباني قصر الزهراء اشتملت على أربعة آلاف سارية، ما بين كبيرة وصغيرة حاملة ومحمولة، ونيِّف هو ثنتا عشرة على ثلاثمائة سارية (هامش: وفرس بعضهم هذا النيف بثلاث عشرة)، قال: «منها ما جلب من رومة، ومنها ما أهداه صاحب القسطنطينية »، أما استثناء المائة والأربعين فيرد في نص آخر (النفح ص ٥٦٨): «وأهدى إليه ملك الروم مائة وأربعين سارية» .

وتمضي التحديدات الكرونولوجية الوصفية بعد صوت شعري:
«ليس هناك حجر فوق حجر» (p.37)

لينتقل صوت التاريخ إلى عبد الرحمن الناصر نفسه ليصبح بضمير الأنا:
«خلال خمسة وعشرين عاما على تأسيسها – حتى أصبحت شيخا –
كانت تنفق هنا ثلاثمائة الف دينار سنويًا في أعمالها
– مازلت أرى النوافير
تسكب الزئبق الصامت، أسمع
تلك الليالي الرقيقة دون نهاية،
ضحكات النساء مع العازفين ..» (p.37)

وبانتقال الصوت التاريخي الكرونولوجي إلى ضمير الأنا الذي يتولاه الناصر شخصيًا نلمح فيه تحديدين تاريخيين هما: المدة التي عاشها عبد الرحمن أثناء بنائها وهي خمسة وعشرون عامًا حيث «بدأ عبد الرحمن الناصر لدين الله بنيان الزهراء أول سنة خمس وعشرين وثلاثمائة» (النفح ص ٥٦٧)، وتوفي سنة ٣٥٠ هـ، وقد استمر العمل فيها عام خمسة وعشرين وثلاثمائة إلى آخر دولة الناصر وابنه الحكم، وذلك نحو أربعين سنة » (النفح ٥٦٥).

وفي موضع اخر (النفح ص ٥٦٩): «واتصل بنيان الزهراء أيام الناصر خمسة وعشرين سنة شطر خلافته، ثم اتصل بعد وفاته خلافة ابنه الحكم كلها، وكانت خمسة عشر عامًا وأشهرًا »، وهذا يعني أن الحكم قد رآها مكتملة لعدة أشهر قبل رحيله، أما التحديد التاريخي الثاني فهو تكلفة بناء هذه المدينة حيث قُدِّرت النفقة «فيها في كل عام بثلاثمائة ألف دينار » (النفح ص ٥٦٨) .

وتتداخل البنية التاريخية مع البنية الشعرية في صوت عبد الرحمن الناصر الذي يأتي من عالم الغيب، وتتراءى أمام عينيه نوافير المدينة وهي تسكب ماءها المنساب كالزئبق الصامت، ويصيخ السمع ليسترجع الليالي السالفة التي كانت تسمع فيها ضحكات النساء والموسيقيين .

ويقطع هذا الحلم صوت من الواقع التاريخي الراهن واللحظة المعيشة حيث تتوقف السيارة الرينو على الساحل . ثم يأتي البيت المفتاح:

«كل شيء مفتوح، بلا أسوار » (p.37)

الأمر الذي يعني انفتاح المدينة على كل شيء حيث امتزج الفن الإغريقي بالأندلسي، يلي ذلك وصف دقيق للمدينة:

«مطلة على نهر الوادي الكبير، بثلاثة مستويات
على جانب الجبل »، في الذروة القصور
وعلى السفح البيوت، والمسجد
بمئذنته التي ترتفع أربعين ذراعا ؛
تنعكس على رخام الأفنية الخمري ... » (p.37)

ولا بد أن يتداخل مع هذا الوصف شبه التاريخي صوت شعري يتناول مفردات الطبيعة المحيطة وما يلبث أن يحيطه صوت اللحظة الراهنة، حيث أصغر العاملين في التنقيب الأثري يُهْرَع إلى عالم الآثار، وبيده شيء يبدو أنه من آثار هذه المدينة، أو بقايا إنسان من رموش وأظافر وعظام الفخذ وقليل من الجلد . ومن هذه الفانتازيا التي تتخيل وجود بقايا آدمية إلى البيت المفتاح، حيث يتشكل في صورة جديدة:

«دون أسوار محيطة أو دفاعات،

كل شيء مفتوح على مصراعيه » (p.38)

وبهذا التشكيل الجديد لانفتاح المدينة، الذي يومئ إلى الأبواب يمضي الشاعر في تحديث تاريخي جغرافي لأبواب المدينة حيث يقع باب السُّدة إلى اليمين ثم باب العقبة وباب المدينة، وتأتي مرة أخرى تكلفة نفقة الزهراء بطريقة أخرى منقولة عن النفح (ص ٥٦٩): «وقيل إن مبلغ تحصيل النفقة في بناء الزهراء مائة مُدْي من الدراهم القاسمية بكيل قرطبة». وبمزج فني بين الماضي والحاضر، حيث يستدعي حديث أبواب مدينة الزهراء الباب الجنوبي الذي يغلق على الثور في حلبة المصارعة، ثم ينتقل النص إلى تفسير اسم الزهراء الذي جاءها من اسم جارية أثيرة كانت لعبد الرحمن الثالث، ومعناه «ذات البياض الناصع، أو الذي يغشى العيون » ودون مقدمات يظهر ابن زيدون في خبر شعري: «وبكى زيدون في أحواضها » (p.38) . ولعل في ذلك استرجاعًا لقصائد ابن زيدون التي يتذكر فيها نزهاته مع محبوبته ولادة في مدينة الزهراء، كتلك التي قالها في الزهراء مستخفيًا بعد فراره من قرطبة وأرسل بها إلى ولادة:

إني ذكرتِك «بالزهراء» مشتاقا

والأفق طلقٌ، ومرأى الأرضِ قد راقا

وللنسيم اعتلالٌ - في أصائله -

كأنه رقَّ لي، فاعتلَّ إشفاقا

والروض عن مائه الفضي مبتسم،

كما شَقَقْتَ - عن اللبات - أطواقا

نلهو بما يستميل العينَ من زهرٍ

جال الندى فيه، حتى مال أعناقا

كأن أعينه - إذ عاينت أرقي-

بكت لما بي، فجال الدمع رقراقا

....

يـومٌ كــــــــايـام لـذاتٍ لـنـا انـصــــــــرمتْ

بـتـنـا لـهـــا – حـين نـام الـدهـرُ – سُــرّاقــا»[1]

ويأتي صوت العرض السينمائي في قرطبة، تلك الدار التي يمتلكها سانشيث رمادي (Ramade)، ويتساءل الشاعر في ربط للتاريخ الشعري الأندلسي بالحاضر السينمائي والدعائي:

«(ترى هل جاء من اسم الرمادي، ابن هارون الرمادي

ذلك الذي نسج رؤاه عن العالم، وبثّها

من قصور الزهراء ؟)»

بهذا الربط بين السينما والدعاية القرطبية من جهة، والشاعر الأندلسي يوسف بن هارون الرمادي من جهة أخرى، يقرن الشاعر في نصه ويقارن بين وسائل الدعاية والعرض الحديثة،ووسائل الدعاية القديمة حيث كان الشاعر العربي هو البوق الذي يذيع مكارم قومه،و ينافح عنهم ... إلخ، وهو يكسب النص قوة في الطرح الشعري، حيث لا تقتصر معرفة الشاعر الإسباني على التاريخ وإنما تمتد إلى الشعر الأندلسي. ويظل الربط بين الثور معادلِ الزمن الحاضر وعملية التنقيب الأثري والتاريخ الأندلسي صلب هذا النص الغارق إلى أذنيه في أصوات متعددة تشده إلى الماضي وتعيده إلى الحاضر، فالعمل الأثري في الترميم يجري بصبر وأناة حيث كانت تستغرق ستة أسابيع في تجميع نصف متر من القوس الحجري أو ترميم عمود، ويمتزج بهذا الصوت الحاضر الذي يتمرد على القدر الذي ترك كل ذلك في الأطلال بعيدًا عن قرطبة وشوارعها صوت التمرد على الأجور التي كان يدفعها الحكم، وتكلفة القصور والبساتين ومكتبة الحكم فالخليفة جمع مكتبة بها أربعمائة ألف مجلد » (p.39) . ولايجد الشاعر مفرًا من المزج بين جميع الأصوات التي تبدو كسيمفونية تعزف فيها عدة آلات: فالسيف يوقف اجترار الثور

(١) ديوان ابن زيدون ورسائله . شرح وتحقيق علي عبد العظيم . نهضة مصر للطبع والنشر ، ١٩٥٧، ص ١٣٩–١٤٠.

البطيء، والمصارع «الماتادور» ينتهي إلى العلاج بالحقن، وحريق الزهراء يُرى من الكوليا، وأصغر العاملين له أربع وأربعون سنة، وسبعة أبناء ... إلخ، وتتعالى صرخات لن يسمعها أحد فجرًا وفجرًا، كلها من أجل لا شيء تسقط في رقة على زجاج السيارة المهجورة حتى الثامنة كل مساء في الأحراش (p.39) .

وبهذا التدوير في المشهد الختامي بالسيارة نعود إلى بداية الرحلة، ولكن بعد أن اجتمعت كل الأصوات في رحاب مدينة الزهراء .

(٤)

امتدادات المدرسة الأندلسية المعاصرة

ويستمر عطاء المدرسة الأندلسية ويمتد في شاعرين من الجيل الثاني من الجنوب الأندلسي، أما الأول فهو خوسيه رامون ريبول José Ramón Ripoll (المولود في قادس عام ١٩٥٢) الذي نشر عدة دواوين ونال عدة جوائز، وتعاون مع فرناندو كينيونس في ترجمة أوبرا كارمن لبيبزيه Bizet، وها هو ينشر ديوانه «الوحشية تعظ» في عام ١٩٨١[١]، الذي يتناول فيه عدة مدن أندلسية برؤية ملحمية أسطورية تحاول أن تستنقذ التاريخ والجمال، حيث تتبدى المدن رموزًا، وعلامات للازدهار والانحطاط في حياة الإنسان . وقد نال بهذا الديوان جائزة مدينة روطه عام ١٩٨٠ .

ويبدأ الشاعر بمدينته ومسقط رأسه قادس حيث يبكي النورمان، ويستدعي الشاعر بذلك الشعوب التي سكنت شبه جزيرة إيبيريا قبل المسلمين، ويدعوهم إلى الهجرة مستخدمًا الكلمة العربية « Héjira هجرة » في إشارة إلى الحضارة الإسلامية التي أظلت إسبانيا بعدهم، وكأنه هنا يريد أن يستعيد مسلمي الأندلس:

«عودوا إلى هجرة Héjira
حتى تضعوا الألم بجوار البسمة

---
(١) José Ramón Ripoll: Sermón de la Barbarie. Fundación Alcalde Zoilo Ruiz-Mateos. Rota, 1981.

وتفتحوا الابواب امام الإعصار الرقيق
لركوع المحب التائب » (p.22)

ويأتي استخدام الركوع والركعة هنا في إطار الاستخدام الإسلامي لكلمة «هجرة» التي تأسبنت، وكذلك كلمة «غدير» التي نقلت بعربيتها إلى الإسبانية:

«بجوار غدير Gadir
حيث الجملة المتامرة تجبر البحار
أن يقبض ذراعه» (p.22)

وفي إشارة واضحة إلى المسلمين يتحدث عن الغرباء الذين أتوا إلى الأندلس وهم أصحاب الشوك والغضا، في إشارة إلى الصحراء العربية، وكيف أنهم تبنوا الأسماء القديمة وعربوها، ثم يشير إلى محمد الأول – ولعله يقصد الأمير محمد بن عبد الرحمن – حيث تحولت المفاسد إلى صلوات:

«اشتعل حريق جعل الأمير محمد
يحول الشبق إلى صلوات
حيث رأى غزلانه فريسة النار
التي شبت من أجل الحرية والعلم» (p.23)

ومن الجلي أن الإشارة هنا تؤكد اهتمام الأمير محمد بالتعليم وخاصة تعليم النساء ومنحهن قسطًا من الحرية . أما قصيدته عن قرطبة فيبدؤها موجهًا الخطاب إلى المدينة حيث يدعوها إلى ألا تفزع موسيقى السماء ولاتنساها بالصمت، ولا تحب باسم تاريخها ما يجعل الفتيان يصمتون، ثم يكشف عن حالة المدينة من الجمود وموت الماضي على أبوابها:

«ها أنت ترحلين بملاحمك
إلى المكان الجليدي من هتاف الآلهة،
وتتركين الباب جثة قديمة
تلك التي للحب تنتمي » (p.35)

فالمدينة ترحل إلى مكان جليدي – مستخدمًا كلمة gélido، وهي كلمة يقال أنها من أصل لاتيني، لكن الشبه القوي بينها وبين الكلمة العربية «جليد» يجعلنا نميل إلى أنها من أصل عربي، وربما كان هذا اتفاقًا بين العربية واللاتينية أو أخذًا وعطاء – وتترك المدينة على الباب جثة قديمة تنتمي للحب، في إشارة قوية إلى الماضي الأندلسي العظيم فيها، إن هذا الرحيل والهروب هو هروب الطين ذو الجانب البربري أو الهمجي أو الوحشي، إنه كتاب الرياح الذي يحملها إلى القصة المأساوية . كل هذا يشير إلى التخريب الذي حدث للمدينة، وجعل كل شيء فيها يصل إلى حد الموت:

«يخترقك لبلابك الحضري

يعضك الموت

ياقرطبة البعيدة

تتحقق لهما حريتك

لاجرحك» (p.36)

إنه تحرير قرطبة من الموت، فهو عودة إلى الماضي، إلى قرطبة البعيدة، بل – مع تأثير لوركوي – إلى قرطبة البعيدة الوحيدة، ثم تظهر الصورة المباشرة للعرب والمسلمين من علماء الفلك والتنجيم والمتصوفة:

«منجمون، ومتصوفة

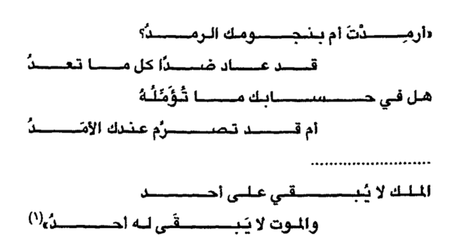
من أصحاب تلك اللذة العامية،

لذة البكاء على الهزائم،

يستسلمون إلى فقد محتوم

للمداعبات والدموع » . (p.37)

لعل الإشارة إلى النجمين هنا تستدعي على وجه التحديد شخصية الشاعر الملك المعتمد بن عباد – وإن كان موقعه في إشبيلية – ومأساته حين طلب المنجم ليرى له المستقبل فصوره له في أحسن صورة، لكن الأحداث جاءت على عكس ما توقع، ومُني المعتمد بالهزيمة والأسر، فقال أبياتًا عندما دخل عليه جنود يوسف بن تاشفين يستشف فيها ما سيحدث له قبل وقوعه:


«أرمِدْتَ أم بنجومك الرمدُ؟
قد عاد ضدًا كل ما تعدُ
هل في حسابك ما تُؤَمِّلُهُ
أم قد تصرَّمُ عندك الأمَدُ

....

الملك لا يُبقي على أحد
والموت لا يَبقى له أحدُ»(1)

أما ذكر المتصوفة ولذة البكاء على الهزائم فيستدعي على الفور نونية ابي البقاء الرندي الشهيرة التي قالها حين بدأت تتساقط مدن الأندلس الواحدة تلو الأخرى، فسقطت عدة مدن في أقل من عشر سنوات، حيث أُخذت جزيرة شقر صلحًا سنة ٦٣٩هـ في آخرها، بعد سقوط مدينة سرقسطة بأكثر من قرن وربع حيث أخذت في ٤ رمضان عام ٥١٢ للهجرة . «وكان استيلاء الإفرنج على شرق الأندلس شاطبة وغيرها وإجلاؤهم من يشاركهم فيها من المسلمين فيما تغلبوا عليه منها في شهر رمضان سنة خمس وأربعين وستمائة . وكان استيلاء العدو - دمره الله تعالى- على مدينة قرطبة يوم الأحد الثالث والعشرين لشوال من سنة ست وثلاثين وستمائة، وكان تملك العدو مرسية صلحًا ظهر يوم الخميس العاشر من شوال [....] ولاحول ولا قوة إلا بالله، وحصر العدو إشبيلية سنة خمس وأربعين وستمائة، وفي يوم الاثنين الخامس من شعبان للسنة بعدها ملكها الطاغية صاحب قشتالة صلحًا بعد منازلتها حولاً كاملاً وخمسة أشهر ونحوها»(2) .

وقد جاءت نونية الرندي لتبكي هذه الهزائم والنكبات المتتالية التي حلت بالمسلمين في إطار وعظي سردي فيه من الخطابة والقص والمسرحة الكثير مما يستدر الدموع ويستنفر عواطف العامة، ولذلك أشار الشاعر الاسباني إلى اللذة العامية أو الشعبية، لذة البكاء على الهزائم .. وهكذا جاءت قصيدته في هذا الموضع صدى لقصيدة الرندي(3)

---

(١) ديوان المعتمد بن عباد ملك إشبيليه . جمعه وحققه : أحمد أحمد بدوي وحامد عبد المجيد المطبعة الأميرية بالقاهرة . ص ٨٧.

(١) المقري : النفح ، ٤٧٢/٤ .

(٢) المقري : النفح ، ٤٨٧/٤-٤٨٨ ، حيث يذكر نص القصيدة كاملاً.

لكل شيء إذا ما تم نقصانُ

فلا يُغَرُّ بطيب العيش إنسانُ

هي الأمور كما شاهدتها دولٌ

من سرّهُ زمن ساءتهُ أزمانُ

وهذه الدار لا تُبقي على أحدٍ

ولايدومُ على حالٍ لها شانُ

هذا الاستهلال القدري يسلِّم بتقلبات الزمان تمهيدًا لذكر تقلبات الدول حيث ينتقل من المستوى الفردي إلى المستوى الجماعي ليتساءل عن الملوك ذوي التيجان ويعدد أسماء كل من أبادهم الدهر ودار عليهم الزمان، وصاروا كما حكى عن خيال الطيف وسنان »، وتلك إذن فجائع الدهر، ومسرات الزمان وأحزانه، وإذا كان للحوادث سلوان يسهلها فإن ما حل بالاسلام ليس له سلوان، وبهذه التوطئة يدخل إلى الموضوع ليتحدث عما أصاب الجزيرة والإسلام فيها، وليعدد المدن التي تساقطت الواحدة تلو الأخرى:

دهى الجزيرةَ أمرٌ لا عزاء لهُ

هوى له أُحدٌ وانهدٌ ثهلانُ

أصابها العينُ في الإسلامِ فامتحنت

حتّى خلت منه أقطارٌ وبلدانُ

فاسأل بلنسيةً ما شأن مرسيةٍ

وأين شاطبةٌ أم أين جيَّانُ

وأين قرطبةٌ دار العلوم، فكم

من عالم قد سما فيها له شانُ

وأين حمصُ وما تحويهِ من نُزَمٍ

ونهرُها العذبُ فيَّاضٌ وملآنُ

قواعدُ كنَّ أركانَ البلادِ فما

عسى البقاءُ إذا لم تبقَ أركانُ

وتمضي القصيدة بعد ذلك لتبين حالة الإسلام، حيث تحولت المساجد إلى كنائس وخلت البلاد منه، لتستحث همم المجاهدين وتدعوهم إلى الوحدة لنصرة الاسلام، وتعرض لهم صور الأسرى من النساء والأطفال، لعلّ ذلك يحرك «النفوس الأبيّات »، وتنتهي القصيدة بحسرة بالغة:

لمثل هذا يذوب القلبُ من كمدٍ

إن كان في القلب إسلامٌ وإيمانُ

وقد لاحظ صاحب النفح أن ثمة زيادات أدخلت على القصيدة في عصور تالية، حينما راحت مدن أخرى تسقط بعد موت صاحب القصيدة، وكأنهم أرادوا أن يوقظوا ضمائر الحكام حتى يستخلصوا الأندلس . يقول المقري: «انتهت القصيدة الفريدة ويوجد بأيدي الناس زيادات فيها ذكر غرناطة وبسطة وغيرهما مما أُخذ من البلاد بعد موت صالح بن شريف، وما اعتمدته منها نقلته من خط من يوثق به على ما كتبتُه ومن له أدنى ذوق عَلِمَ أن ما يزيدون فيها من الأبيات ليست تقاربها في البلاغة، وغالب ظني أن تلك الزيادة لما أخذت غرناطة وجميع بلاد الأندلس إذ كان أهلها يستنهضون همم الملوك بالمشرق والمغرب، فكأن بعضهم لما أعجبته قصيدة صالح بن شريف زاد فيها تلك الزيادات»[1] .

ويستمر الشاعر الإسباني في وصف حياة العرب في إسبانيا، فقد استمتعوا بخمرها لكنهم لم يتخلوا عن أساطيرهم وتنجيمهم:

«لقد استمتعوا بالنبيد والدنان

التي كان الخريف يُبديها لهم،

لم يكفوا عن توارث أساطيرهم،

وأحبوا النجوم كما لم يحبها أحد » (P.38)

وفي المقطع الثالث والأخير تنتهي القصيدة بتوجيه الخطاب إلى نهر الوادي الكبير المنتصب في علامة ذكورية على الانتصار، ومدينة قرطبة البعيدة في عودة إلى الاستلهام

(١) المقري : النفح ٤/٤٨٨ ، ٤٨٩ .

اللوركوي، وإشارة إلى المجابهات التي حدثت على أرضها، والتي تمثلت في الصراعات الداخلية والخارجية في الأندلس:

«نهر الوادي الكبير المنتصب الذي يستلقي

بين فينوس والوسادة التي لك

يا قرطبة البعيدة،

يا أرض المجابهات في المرآة » (P.39)

أما قصيدته عن غرناطة فيستهلها بالمأساة وبالرحيل، أما الرحيل فنحو الألم كأنه يستحضر رحيل أبي عبد الله الصغير آخر ملوك غرناطة، وأما المأساة فتتمثل في حريق يأتي على الأخضر واليابس، إنه رمز الدمار الذي شمل المدينة والأندلس جميعًا:

«لم يُمسكُ أحد بالرمز وبالنوع

ساعة الرحيل نحو الألم

لم يتألمْ أحد من الجرح المستشري في عصره

حين احترقت غرناطة

كانت توشك أن تغمرها

الوحدة وطقوس الصمت

كانت تتهشم حتى النخاع

ويدفع الغياب وطاة الأقدام، واسمها يتحطم » (P.67)

بهذا المفتتح تبدو القصيدة مرثية للأندلس أو لغرناطة حيث تهرب الرموز، وتحل ساعة الرحيل، وتحترق غرناطة دون أن يتألم أحد، في إشارة واضحة إلى استصراخ الأندلسيين لجيرانهم وخاصة شمال إفريقيا ومصر دون أن يتمكن أحد من إغاثتهم، بينما راحت تتهشم حتى النخاع، حتى اسمها الذي تحطم في دلالة على الاختفاء من الوجود وعلامة على الغياب الذي يدفع ضريبة على خطوات الأندلس الراحلة .

لقد أوفد أبو عبد الله الزغل السفارات «إلى ملوك إفريقية ومصر وقسطنطينية يستغيث بهم، ويلتمس نصرتهم، والتجاء الأندلس إلى ملوك العدوة في طلب الغوث والنجدة

أمر طبيعي، وتقليد أندلسي قديم [...]، ولكن دول المغرب كانت يومئذ يسودها الضعف والتفرق، ولم يكن في استطاعتها أن تهرع إلى إنجاد الاندلس، كما فعلت في الماضي غير مرة»[1]، على حد تعبير الأستاذ محمد عبد الله عنان . ولعل هذا الموقف يستحضر أبياتًا من النونية الشهيرة لأبي البقاء الرندي – رغم تقدمها – وهي تلك التي تشير إلى استغاثة أهل الأندلس بالمسلمين في العدوة وفي غيرها دون أن يجدوا صدًى كبيرًا، بينما تردت بهم الحال تحت الاحتلال في صورة تكاد تكون معادلاً تاريخيًا لواقعنا العربي الإسلامي الراهن المتردي في فلسطين:

ياراكبين عتاقَ الخيل ضامرةً
كأنها في مجالِ السَّبقِ عقبانُ
وحاملينَ سيوفَ الهند مرهفةً
كأنها في ظلام النقع نيرانُ
وراتعينَ وراء البحرِ في دعةٍ
لهم بأوطانهم عزٌ وسلطانُ
أعندكمْ نبأ من أهل أندلسٍ
فقد سرى بحديثِ القومِ ركبانُ
كم يستغيثُ بنا المستضعفون وهم
قتلى وأسرى فما يهتز إنسانُ
ماذا التقاطعُ في الإسلام بينكمُ
وأنتم يا عبادَ الله إخوانُ
ألا نفوسٌ أبياتٌ لها هممٌ
أمّا على الخير أنصارٌ وأعوانُ
يا من لذلةِ قومٍ بعد عزهمُ
أحال حالهمُ كفرٌ وطغيانُ

---

(١) محمد عبد الله عنان : نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين . وهو العصر الرابع من كتاب دولة الإسلام في الأندلس ،ط٤ ، القاهرة ، مكتبة الخانجي ١٩٨٧، ص ٢١٧– ٢١٨ .

بالأمس كانوا ملوكًا في منازلهم
والـيـوم هم في بلاد الكفر عبدانُ
فلو تراهُم حيارى لا دليلَ لهم
عليهم من ثياب الذل الوانُ
ولو رأيتَ بكاهُم عند بيعهمُ
لهالكَ الأمرُ واستهوتْكَ أحزانُ
يارُبَّ أمٍّ وطفلٍ حيلَ بينهما
كما تَفَرّقُ أرواحٌ وابدانُ
وطفلةٍ مثل حسن الشمس إذ طلعتْ
كأنما هي ياقوتٌ ومرجانُ
يقودها العلجُ للمكروهِ مكرَهَةً
والعينُ باكيةٌ والقلبُ حيرانُ
لمثلِ هذا يذوب القلبُ من كمدٍ
إن كان في القلب إسلامٌ وإيمانُ»[1]

والرندي في هذه الأبيات يستحث همم المسلمين الذين يمتلكون الأسلحة ويعيشون في أوطانهم في دعة وعز دون أن يعكر صفوهم شيء، ويخبرهم بخبر أهل الأندلس وما حدث لهم، فقد أصبحوا مستضعفين يستغيثون بنا وهم بين قتيل وأسير فلا نتحرك، ثم يلوم المسلمين على تفرقهم و انقسامهم وتشرذمهم، ويدعوهم إلى الاتحاد لاستنقاذ هؤلاء المستضعفين الذين ذلوا بعد العز، وتغيرت بهم الأحوال إلى الكفر والعبودية بعد الإيمان والسيادة، ويعرض صورًا تقشعر لها الأبدان كأنها هي نفسها صور الفلسطينيين على شاشة التليفزيون كل يوم، وما يحدث للأمهات والأطفال والنساء والأعراض كل يوم وكل ساعة، ويترك الحسرة في النفوس والقلوب إن كانت ما تزال فيها ذرة من الإسلام والإيمان.

لكن استغاثة الأندلس بمصر جاءت في فترة متأخرة من حياة الأندلس، بعد أن ضعفت دولة بني مرين في المغرب، ولم يعودوا يعبرون إلى الأندلس . ويتحدث المؤرخون

---

(١) المقري : النفح ، ٤/٤٨٨ .

عن سفارة اندلسية بعث بها أبو عبد الله الأيسر إلى سلطان مصر (الظاهر جقمق) في سنة ٨٤٤هـ (١٤٤٠م) وكيف أنها لم تسفر عن نتيجة، وقد أشارت بعض المصادر الغربية إلى وجود تحالف بين مصر وتركيا في عهد (بايزيد الثاني) سلطان الترك والأشرف (قايتباي) سلطان مصر لإنقاذ دولة الإسلام في الأندلس، ومع أن هذا الكلام لا يثبت للتحقيق بسبب الصراع الذي كان دائراً بين تركيا ومصر فإن المؤكد أن مصر قد تلقت استغاثة الأندلس في أواخر سنة ٨٩٢هـ (نوفمبر ١٤٨٧م)، أي قبيل سقوط غرناطة بخمس سنوات، وأنها وضعت دبلوماسية خاصة لنجدة الأندلس، حيث «لم يكن من الميسور على مصر – على حد تعبير الأستاذ عنان – أن تلبي نداء الأندلس بطريقة فعالة، فترسل إليها الأمداد والمساعدات المادية على ما بينهما من بعد المشقة، وعلى ماكان يشغل مصر يومئذ من الحوادث الداخلية، وتوجسها من عدوان الترك على حدودها الشمالية . ولكن مصر حاولت مع ذلك أن تعاون الأندلس بطريق الدبلوماسية، والضغط السياسي .... ذلك أن سلطان مصر الملك الأشرف، أجاب عن سفارة الأندلس بتوجيه سفارة مصرية إلى البابا وملوك النصرانية، واختار لأدائها راهبين من رعاياه النصارى، أحدهما القس أنطونيو ميلان رئيس دير القديس فرنسيس في بيت المقدس، وعهد إليهما بكتب إلى البابا،وهو يومئذ إنوصان الثامن، وإلى ملك نابل، (نابولي) فرناندو الأول، وإلى فرناندو وإيسابيل ملكي قشتالة وأرجوان . وفي هذه الكتب يعاتب سلطان مصر ملوك النصارى على ما ينزل بأبناء دينه المسلمين في مملكة غرناطة، وعلى توالي الاعتداء عليهم وغزو أراضيهم، وسفك دمائهم، في حين أن رعاياه النصارى في مصر وبيت المقدس، وهم ملايين، يتمتعون بجميع الحريات والحمايات، آمنين على أنفسهم وعقائدهم وأملاكهم، ولهذا فهو يطلب إلى ملكي قشتالة وأراجون الكف عن هذا الاعتداء، والرحيل عن أراضي المسلمين، وعدم التعرض لهم، ورد ما أُخذ من أراضيهم، ويطلب إلى البابا وملك نابل أن يتدخلا لدى ملكي قشتالة وأراجون، لردهما عن إيذاء المسلمين والبطش بهم، هذا وإلا فإن ملك مصر سوف يضطر

إزاء هذا العدوان، أن يتبع نحو رعاياه النصارى سياسة التنكيل والقصاص، ويبطش بكبار الأحبار في بيت المقدس، ويمنع دخول النصارى كافة إلى الأراضي المقدسة، بل ويهدم قبر المسيح ذاته وكل الأديار والمعابد والآثار النصرانية المقدسة»[1] .

وقد كانت نتيجة هذه السفارة الدبلوماسية أن توجه البابا إلى فرناندو وإيسابيل بكتاب يوصيهما فيه بحسن معاملة الأندلسيين ليرى كيف يجيب مطالب السلطان المصري ووعيده»، ولم ير فرناندو وإيسابيلا في مطلب السلطان ووعيده ما يحملهما على تغيير خطتهما، في الوقت الذي أخذت فيه قواعد الأندلس الباقية تسقط تباعًا في أيديهما واقترب فيه أجل الظفر النهائي، ولكنهما رأيا مع ذلك إجابة السلطان، فكتبا إليه في أدب ومجاملة «أنهما لا يفرقان في المعاملة بين رعاياهما المسلمين والنصارى، ولكنهما لايستطيعان صبرًا على ترك أرض الآباء والأجداد في يد الأجانب، وأن المسلمين إذاشاءوا حياة في ظل حكمهما راضين مخلصين، فإنهم سوف يلقون منهما نفس ما يلقاه الرعايا الآخرون من الرعاية، وبذا ارتدّ القسان إلى المشرق يحملان جواب الملكين إلى السلطان، ومعهما طائفة من التحف والهدايا»[2] .

لقد أطلنا في معالجة هذا الموضوع من الناحية التاريخية لعدة أسباب: أولها أن صورًا كثيرة من الماضي تعود الآن لتنعكس على مرآة الحاضر، وثانيها أن الحلول الدبلوماسية تظهر في فترات الضعف، وأنها لا تسفر عن شيء كثير أو قليل إلا صورة من صور المجاملة والردود الرقيقة التي يملك أن يمنحها القوي للضعيف دون أن يقدم له في حقيقة الأمر شيئًا، وثالثها – وهو الأهم – أن أمر سقوط الأندلس واستغاثتها دون أن تلقى صدى من صريخ أو مغيث أمر يتكرر في الشعر الإسباني الذي يبكي سقوط الأندلس،ورابعها إذا كان الشعر الإسباني يركز على شخصية الملك الصغير أبي عبد الله، فإن حقيقة الأمر أنه وقع في الأسر وأن من طلب العون والغوث كان عمه أبا عبد الله الزَّغَل حين استولى على غرناطة .

(١) عنان: السابق، ص ٢٢٠ – ٢٢١.

(٢) عنان: السابق، ص ٢٢٢.

وفي عودة إلى ختام قصيدة الشاعر خوسيه رامون ريبول عن غرناطة تظهر لنا شخصية أبي عبد الله الصغير في وسط هذه الهزائم:

«في فجوة العيش، اسمُكِ الذي
يزيدُ من صخب الأناشيد
تعود الخزامى إلى جنازة الحب
الذي يختفي، ابو عبد الله .
الزغيبي في مغامرة الطين
قد قدرتها التعاسة، أَقْبِلْ أيا حب
يا حبي، حبي أنا، إنها جذوة السبيل الخفي، تلك التي
تناديك أكثر من مرة لتهجر ما بعد الحرب .
تعال، ودس زبد الدخان .
وقدم من الماء تلك الأغاريد، تلك التي
تحول غرناطة من الصمت،
مصمصة الفم المشتعلة في تلك الأشياء
التي ذات يوم وعدت بها الأساطير » (P.69)

لاشك أن ختام القصيدة يحملنا إلى جنازة الحب، والحب هو غرناطة، هو الأندلس وجنازة الحب معادل السقوط وسيادة لغة الحرب والبربرية، ولذلك فالأبيات ترثي لأبي عبد الله الصغير، ذلك البائس الذي قدر له حظه التعس أن يتحمل مصير تراكمات القرون السابقة وحده، تلك إذن دعوة إلى عودة غرناطة الحب ونبذ لغة الحرب، إنها عودة إلى ماكانت قد وعدت به الأساطير، إلى جنة الفردوس الخالدة: الأندلس .

وأما الشاعر الثاني من هذا الجيل فهو أنطونيو إينريكي الذي ولد في غرناطة عام ١٩٥٣، والذي استهل حياته الشعرية بديوان: «قصيدة قصر الحمراء Poema de la Alhambra » (١٩٧٤) الذي يكتشف فيه جمال العالم، ثم تلت ذلك عدة دواوين منها مدينة الأغاني Ciudad de las cúpulas (١٩٨١)، حيث تتحول المدينة إلى إنسان، ولاشك أنه

ـور حول محبوبته ومدينته غرناطة، وها هو في آخر دواوينه التي بين أيدينا Orphica أو بحث عن الحياة »[1] (١٩٨٤) يتوج هذه الرحلة بالعودة إلى غرناطة المحبوبة التي تحضر يه وكأنها تتناسخ في حيوات وأجساد أخرى:

«ثم كان في غرناطة، في ذلك التجسد الحاضر نفسه .
كانت غرناطة حينئذ عدم المقدرة على السير بسبب كثافة
العطور والضياء، .....
حينئذ كنت أحس مجيئك في الممرات الداخلية
أحسستك تاتين حافية، وبتاج فوق الرأس تجيئين
كما جئت إلي دوامًا في حيوات أخرى،
اجساد أخرى، في تلك الساعة حيث لاتطيق الجبهة أكثر،
تبحث عن صدر عاشق تلقى فيه تعب عبور الكون» (p.93)

ثم تبدو غرناطة في أحلى وأبهى من السحر، وتتبدى الحمراء عروسًا بديعة، وجارية جميلة تستلهم النجوم التي ترعى أحلامًا عربية، وتمتزج الحمراء بالمحبوبة فيعانقها الشاعر وينظر ساعديها الرقيقين، ويخلط الشاعر الأماكن التي عشقها في المدينة مثل الساحة الجديدة، يخلطها بقصر الحمراء:

«وقالت لي المياه العميقة في بئر نفسي . الساحة الجديدة، ساحة نفسي، في ساعة تشبه الحمراء جارية تحمل على فخذيها جرتين، وتمضي لتأخذ – شبه نائمة – مياه المجرات، تلك التي تسهر ترعى أحلام العروبة ...» (p.94)

إن استلهام أحلام العروبة وارتباط الشاعر نفسيًا بقصر الحمراء بقدر ارتباطه بساحة المدينة الجديدة التي يضيفها إلى نفسه لأكبر دليل على ذلك التقاطع الدائم بين الماضي والحاضر في نفوس هذه المجموعة من الشعراء الأندلسيين المعاصرين .

(١) Antonio Enrique: Orphica (o la búsqueda de la vida), Fundación Alcalde Zoilo Ruíz-Mateos. Rota, 1984.

(٥)

صلوات الجنازة على روح الأندلس

شاعران اندلسيان من الرعيل الأول استشعرا موت الأندلس فحاولا مقاومة ذلك الموت، ورغم ذلك اقاما قداسًا جنائزيّاً أو صلوات جنائزية على الأندلس .

أما الأول فهو ألفونسو كاناليس Alfonso Canales المولود في مالقة عام ١٩٢٣، وهو واحد من أهم الشعراء الإسبان المعاصرين، يشهد على ذلك إنتاجه الغزير المتنوع الذي نال كثيرًا من الجوائز كالجائزة القومية للأدب عام ١٩٦٥، وجائزة النقد الأدبي عام ١٩٧٣، كما أنه نال درجة الدكتوراه في الحقوق إلى جانب كونه عضوًا مراسلاً عن الأندلس في الأكاديمية الملكية الإسبانية منذ عام ١٩٦٥، ويتراوح شعره بين التجريبية والحسية حيث يستقي من معين التراث الثقافي، وإن كان النقد يرى في إنتاجه خصائص تنطلق من الإحساس الديني، الوجودي إلى حد ما حتى التصور الميتافيزيقي أو الرثائي، ومن ثم فليس غريبًا أن يَصْدُر عن هذا الحس الديني التراثي الثقافي في تركيب هذا النشيد الجنائزي الذي استغرق ديوانًا كاملاً نشره عام ١٩٧٢ بعنوان: «صلاة الجنازة على الأندلس، أو قداس جنائزي أندلسي »[١] .

يبدأ الشاعر هذا النشيد الجنائزي بالبحث عن لوحة ضائعة منه مليئة بالأزهار الصدئة، قد حالت ألوان اقمشتها، وأصبحت بيضاء من أشعة شمس ماتت:

أنا لا أجد تلك اللوحة
المليئة بالأزهار الصدئة،
ذات الأقمشة الحائلة اللون
تحولت إلى البياض من ضياء الشمس
عظيمة ميتة
تحيط بحظ من الراحة المصطنعة
وضعت لتجف في هواء السنين المقبلة » (p.12)

Alfonso Canales : Réquiem andaluz. Visor, Madrid, 1972. (١)

إنه يبحث عن لوحة قديمة كانت بها أزهار صدئت وأقمشتها حال لونها، والشمس التي حولت لونها إلى البياض شمس عظيمة، لكنها ميتة، إنها شمس الأندلس رمز الحضارة والعلم والتقدم والرخاء الإنساني، وهذه اللوحة هي صورة الماضي العظيم الذي صدئت أزهاره وحالت أنسجته .

وتتراءى لنا نخلة لا تستطيع التعبير عن نفسها، هي صورة لنخلة عبد الرحمن الداخل أو لعلها هي:

النخلة

لن تعرف ابدًا التعبير عن نفسها:

تنقصها فراسخ على الكمال » (p.15)

أليست تلك نخلة عبد الرحمن الأول بن معاوية، صقر قريش:

«تبدتْ لنا وسطَ الرصافةِ نخلةٌ

تناءتْ بأرض الغرب عن وطنِ النخلِ

فقلت شبيهي في التغرب والنوى

وطول اكتئابي عن بَنِيّ وعن اهلي

نشاتِ بارضٍ انت فيها غريبةٌ

فمثلكِ في الإقصاء والمنتأى مثلي

سقتْك غوادي المزن في المنتأى الذي

يسحُ ويستمري السِّماكين بالوبْلِ»[1]

أليست تلك هي النخلة التي «لن تستطيع التعبير عن نفسها أبدًا عند الفونسو كاناليس، لأنها «تناءت بأرض الغرب عن وطن النخل » عند عبد الرحمن، ولأن الداخل يخاطبها ويعقد وجوه شبه بينه وبينها في الغربة والبعد عن الأهل والوطن، ولذا تنقصها فراسخ لتصل إلى الكمال (عند كاناليس)، وكيف تصل إلى الكمال وهي بعيدة: «فمثلك في الإقصاء والمنتأى مثلي» (عندالداخل)، لذا يدعو لها بالسقيا .

---

(١) المقري: النفح ٥٤/٣.

وتعود اللوحة التي يبحث عنها كاناليس، وتتراءى لعينيه فيتساءل عن تلك التي تبتسم منذ حوالي قرن في اللوحة الضائعة، ويدعونا إلى التأمل فلا نجدها، ومن ثم فعلينا أن نبحث عنها في مكان آخر، ولعل القرن هنا لا يقصد به العدد وإنما الكثرة والقرون العديدة التي تفصل بيننا وبين الأندلس .

ويبكي الشاعر الأم = المحبوبة = الأندلس:

«آه ! كيف أحبك يا أمي:
ليس هنا، بعيدًا عن ظلك الذي تفيئين عليَّ،
شاربًا أنهار اللذة،
حين أقابل ظروف نسبي في كهف
يا أمي، كيف أجدك
يا أمي، حين أنحي الأفكار السوداء
(رقبتك المتورمة، أعني خائرة القوى،
يدك المتثاقلة، أقدامك المتجمدة،
تلك اللوحة الممتلئة بالأزهار الصدئة)،
كيف أجدك، ياأمي، في عيشي اليوم،
سابحًا، يا أمي، في متعتي اليوم»

في بكائيته الجنائزية هذه يكشف الشاعر عن حبه لأمه وطنه الأندلس، حيث لا يستطيع العيش بعيدًا عن ظلها الذي يظله، وأنهار اللذة التي كان يشربها فيها وكأنه يذكرنا بأنهار الجنة إذ الأندلس معادل الفردوس، بما في ذلك من استلهام لاشعوري للقرآن الكريم: ﴿مثل الجنة التي وُعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسِن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من خمر لذة للشاربين وأنهار من عسل مصفى ...﴾ (سورة محمد ٤٧، الآية ١٥) . ثم يأتي البحث عن النسب بما في ذلك من رغبة في الانتماء واستمراره إلى الأندلس .

تلي ذلك حالة الأم وصورة الموت بأشكال وعلامات مختلفة تضاف إلى اللوحة ذات الأزهار الصدئة التي يبحث عنها منذ البداية، وقد اختفت دلالة على اختفاء الأندلس، ثم

تأتي بعد ذلك صورة الحاضر الأليم حين ينكر الشاعر على نفسه أن يستمتع بمتع الدنيا بعد هذه الأم .

ويقف الشاعر أمام بوابة حديدية كأنها بوابة الزمن القديم التي لا تفتح:

البوابة الحديدية لا تُفتح،
ماذا تنتظرون ؟
من يدفئ خضرتها بالأقفال ؟
إنها خضراء
تلك البوابة الحديدية النائمة، خضراء، ولا تُفتح» (P.45)

والبوابة الخضراء هي تلك الجنة المفقودة، وعدم انفتاحها يعادل انغلاق الماضي . ومع ذلك فهو يدعو نفسه إلى الانتظار، ويتراجع عن الانتظار المهين للطائر السجين وفجر الصمت الحزين، ويقرر الشاعر أن يدفع بنفسه إلى أحضان الحب وأن يفكر في أشياء أخرى ونوافذ مفتوحة على البحر، وكأنه يهرب إلى الحلم مع علمه بأن المشكلة قائمة فحين يعود لن يجد مفتاحًا يفتح هذا الباب الحديدي ولا آلات تفتحه بالقوة .

وتتوالى هذه البكائية الأندلسية في صورة أشبه بسخرية مرة مؤلمة حين يطرح على الشاعر سؤال عما إذا كان قد فقد شيئًا، فيذكر أنه فقد جذوره وحسب، وكأن هذا بالأمر القليل الهين:

«من فضلك، هل ضاع منك شيء
لا..لاشيء . يبدو أنهم قد قطعوا جذوري وحسب (p.48)

ويقف الشاعر الأندلسي في ختام القصيدة في مواجهة الموت والفشل أمامه، وها هو يحضر الموت الثاني لأسمنت منزله، ويوسد أمه التراب لترقد في سلام تحت الثرى:

«ها هو يا أمي منزلك الجديد .
أسمنت وصخر، وطوب، ... إلخ
كلها تقدم لك مأوىً مقدسًا:
فاستريحي في سلام (P.56)

لكن الشاعر ينكر على نفسه و على أمه الأندلس الميتة الراحة، وينعي لنا الأم في اللحظات الأخيرة: حيث ينطفئ المصباح:

تستريح ؟ من يستريح ؟
ماذا يستريح ؟ مم يستريح ؟
نعيش ( )
موتها، ونستريح
من حياتها،
لقد سُلِّم المصباح كله
وناره المنطفئة
بمثبتات اللون الحمضية
قطنٌ مبلل داكن اللون

(معرَّض – لكي يجف – لهواء السنوات المقبلة)(p 57.58)

وبهذا الختام يسدل الستار على هذه الصلاة الجنائزية الطويلة التي استغرقت ديوانًا كاملاً لألفونسو كاناليس .

وأما الشاعر الثاني الذي أقام صلاة الجنازة على روح الأندلس فهو ماريانو رولدان Mariano Roldán، المولود في روطة بقرطبة عام ١٩٣٢، والذي حفر اسمه في الشعر الإسباني في العقود الأخيرة . وقد ذاع شعره منذ بدأ نشر ديوانه الأول «مذكرة في ثلاثة عصور» (١٩٥٥) الذي يعكس أسلوبًا أدبيًا رفيعًا إلى جانب اهتمامه بقضية الحرية والنضال . ومن بين دواوينه «الإنسان الجديد» (الذي نال به جائزة أدوناليس Adonais عام ١٩٦٠، و«قانون الغناء » (١٩٧٠)، و«شعر» (١٩٥٣ – ١٩٧٣)، عام ١٩٧٤، و«مراثٍ تقليدية» وهو الكتاب الذي رشح لجائزة النقد عام ١٩٧٤، و«الجريمة لا تفيد» (١٩٧٧)، و«انتبهوا أيها العاشقون» (١٩٧٨) . ثم يأتي ديوانه «مؤتمر الأقنعة [1] Asamblea de Máscaras »، الذي نال الجائزة الدولية للشعر بمدينة مليلة عام ١٩٨٠ ليكون تأملاً حول موضوع واحد

(١) Mariano Roldán: Asamblea de Máscaras, Granada, 1981.

هو هوية الإنسان وفرديته في إطار المجموع الغارق فيه، حيث يتلاشى وسط الجموع ويحاول البحث عن ذاته . وقرب نهاية الديوان يختتم الشاعر الأندلسي بقصيدة فريدة هي «صلاة الجنازة على الأندلس »[1] Réquiem por Andalucía، ويضع عنوانًا فرعيًا هو «كورال الشعراء Coral de poetas »، وكأن الشاعر قد جمع عدة شعراء كي يؤمهم في صلاة الجنازة على وطنه الأندلس، وليرددوا وراءه الصلوات والأدعية . وإذا كان الشاعر يُصَدِّر للديوان كله بأبيات من لوركا وألبيرتي وإيباريورو تشير إلى التفرد الإنساني والوجه الآخر للقناع الذي يرتديه كل إنسان، فإنه يصدر لقصيدته بإهداء، حيث يهدي القصيدة إلى باكو إثكييردو Paco Izquierdo ذلك الأندلسي المعترف بأندلسيته، ومحمود صبح الأندلسي «من الضفة الأخرى للبحر المتوسط» (p.74)

وهذا الإهداء يحمل في طياته الكثير، وأول ذلك أنه اختار شاعرين: أحدهما من داخل الأندلس، وثانيهما من خارجه، ولكنه يمت إليه برحم،وأما الأمر الثاني فهو أن كليهما يتغنى بالأندلس مع بعض الفروق الطفيفة، وهي أن الأول يتغنى بوطنه الحاضر والماضي الأندلسي، وأن الثاني يغوص في الماضي الذي يمثل بالنسبة له تراثًا مشتركًا مع الأول، وأما الأمر الثالث فهو أن الشاعر الثاني من الضفة الأخرى للمتوسط عربي فلسطيني الأصل، وضياع الأندلس معادل شعري عنده لضياع فلسطين، ويترتب على ذلك الأمر الرابع وهو أن كليهما ضاع وطنه مما يؤهلهما لصلاة الجنازة على الأندلس الفردوس المفقود، التي هي الأندلس وفلسطين في آن واحد، وكم من المشابهات والصور المتكررة التي نعيشها وكأننا نقرؤها في سفر الأمس !! .

تستهل القصيدة بمقطع متكرر يتكون من بيتين وكأنه القفل أو السمط في الموشحة أو قل هو «الكوبليه» الذي يردده الكورال، أو اللازمة التي ينبغي أن يعقب بها فريق الشعراء الذين جمعهم الشاعر وصاغ من أشعارهم هذا النشيد الجنائزي . وفي حاشية له يؤكد (ماريانو رولدان) أن هذه القصيدة الجماعية تضم بين جناحيها، على التوالي-

(١) Ibid, pp. 74-76.

اشعارًا لهؤلاء الشعراء الخمسة عشر: أكيلينو دوكي، فيديريكو غارثيا لوركا، لويس دي جونجورا، بيثنتي اليكساندري، لويس ثرينودا، خوسيه لويس كانو، أنطونيو إرنانديث ورفائيل البيرتي، خوليو ماريسكال، بابلو غارثيا بايينا، ما نويل ماتشادو، مانويل ريوس رويث، خوسيه إيبيرو، مانويل مونتيرو، وخوان رامون خيمينيث . (p.76)

ويبدو – إذن – أن هذا المقطع المتكرر هو الرابط العضوي بين أشعار هؤلاء الشعراء التي نسجها الشاعر في قصيدته، وهذا المقطع هو:

«فلنصلِّ صلاة الجنازة . لقد ماتت الأندلس

ونهتف تحيا البلاد التي كان اسمها الأندلس » (p.76)

إن هذا الدعاء الذي تستهل به هذه الصلاة يعلن موت الأندلس الحاضر Andalucía – وهو أمر لا يظهر في الترجمة العربية – وحياة الأندلس الماضي الذي كان حضارة وحياة. ثم تأتي بين هذه الأقفال مقاطع أحصيناها ستة تساوت في عدد أبياتها حيث تتألف كل مقطوعة منها من عشرة أبيات .

في المقطوعة الأولى يتساءل الشاعر عن الإنسان الأندلسي وموطنه، فإذا كان الكون كله موطنه فإن هذا يعني خللا في هذا الكون نفسه، فبموت الأندلس قد مات كل شيء، والشمس لن تطلع مع كل فجر بينما ينفجر الكون وتغيض النجوم، ويكف الهواء عن منحنا الأنفاس ويموت البحر، فإذا ماتت الأم تُرى ماذا سيفعل الأبناء من بعدها سواء في الشرق أو في الغرب . إن الشاعر يحاول أن يجعل هذه المقطوعة الافتتاحية ندبًا وعويلاً ومرثية تكاد تكون عربية حيث يختل ناموس الكون بهذا الفقد، بما في ذلك من تناص مع الشعر الأندلسي واللوركوي، لننظر هذه المقطوعة أولاً:

«إذا كان الأندلسي موطنه الكون

فهلاً مات فجاة كل ما في الوجود ؟

وهل تدع الشمس عند الصباح الشروق؟

وهل يتناثر كوكبنا ؟ وهلاً غاضت النجوم» (p.74)

نلاحظ أن هذا الجزء تحديدًا يكاد يكون ترجمة حرفية لمطلع قصيدة لابن زيدون يبكي فيها نفسه حين صار إلى الاعتقال، ثم يخاطب ابن جهور، ويعاتبه أن يضعه هذا الموضع. يقول في مفتتحها:

«ألمْ يأْنِ أنْ يبكي الغَمامُ على مثلي
ويطلبَ ثاري البــــرقُ مُنْصَلِتَ النَّصلِ
وهلاَّ أقامتْ أنجمُ الليل مأتمًا
لتنْدُبِ في الآفــاقِ مـــا ضـــاعَ من نثلي
ولو أنصفتْني - وهْيَ أشكالُ همَّتي -
لألـــقَـــتْ بـــأيــدي الــذلِّ لمــا رأتْ ذُلِّـــي
ولافترقتْ سبعُ الثُّريا وغاضَها
بمطلعـــهـــا مـــا فـــرَّقَ الدهرُ من شَـــمْلي»[1]

إنها دعوة من ابن زيدون إلى عناصر الطبيعة أن تقيم له مأتمًا يشترك فيه الغمام بدموعه والبرق بسيوفه والنجوم والثريا بالندب والبكاء والعويل، وكذلك تشارك الثريا بتفرق نجومها، وغيضها في مطلعها، وكل ذلك يأتي بسبب ما حدث له من حبس واعتقال، وهو نفس الأمر الذي يطلبه الشاعر للأندلسي الذي صار إلى الشتات وأصبح موطنه الكون، وتلك هي حال الفلسطينيين مع الشتات واغتصاب الوطن . وإذا كانت الأندلس عند ماريانو رولدان، وفلسطين محمود صبح هي الوطن، فإن قرطبة هي الوطن لابن زيدون، وسجنه واعتقاله ثم هروبه بعد ذلك هو معادل فقد الوطن، ولذا جاء الإهداء إلى محمود صبح الفلسطيني وجاءت عناصر الطبيعة من ابن زيدون إلى رولدان لتقيم مأتمًا آخر في أندلس الحاضر على أندلس الماضي . ويستمر المأتم في صور أخرى بعضها من لوركا:

«فإذا ماتت الأندلس لن يعطي الهواءُ النفس
وإذا ماتت الأندلس، فكذلك سيموت البحر
وإذا ماتت الأم، فمن يرحمنا من رؤية تاريخ النسب ذليلا؟
فماذا سيفعل في الغد أبناؤها في الغرب؟
ألن يتوقف أبدًا بكاء المشارقة؟» (p.74)

إن أبناء الأندلس الحائرين في الغرب بين أصولهم العربية والمولدة هم إخوة للمشارقة الباكين في الشرق، في إشارة واضحة إلى المراثي الكثيرة للأندلس في الأدب العربي .

(١) ديوان ابن زيدون ورسائله : ص ٢٦١ - ٢٦٢ .

وبعد أن يكرر الشاعر السمط الذي يتردد أو الكوبليه الذي ينشد النشيد الجنائزي معلنًا موت الأندلس ثم الدعاء للبلاد التي كانت تسمى الأندلس بالحياة، يركز في المقطوعة الثانية على الحاضر فيرى المدن غير المدن والزمان غير الزمان، حيث لم تعد مدن الأندلس القديمة هي تلك المدن الساحرة بكل عبق السنين والقرون الخوالي، وحيث لم تعد السماء بطيرها السعيد الذي يغني في الليل، ولم تعد النافورة القديمة . كل ذلك في استحضار للأندلس وحسرة على كل ما آلت إليه الأحوال في العصر الراهن:

«آه أيتها السماء الحديثة التي كانت تجول كالسحاب
والطائر السعيد يغني له في الليل،
والنافورة القديمة ......
لم تعودوا كما كنتم .
والعيون البطيئة لن تستطيع النظر إلى الجنوب،
ولا ذلك الميراث الألفي الشفاف الآتي
من عوالم أخرى بعيدة ضائعة للأبد .
لستم، إشبلية، ولا قرطبة، ولاجيان، ولا المرية
ولا ولبة، ولا غرناطة، ولا مالقة، ولا قادس:
حيث عاش الناس، بقيت شكواهم وحسب،
يبقى الخراب الكبير في شتى الألوان » (pp.76-75)

ويتوالى بعد ذلك المقطع المتكرر عن موت الأندلس والدعاء لها، ثم يأتي المقطع الثالث ليحمل الكون كله السبب في موت الأندلس، ويطالب بإحصاء القتلى:

«إذا كانت الأندلس قد ماتت، فإن الكوكب مُذْنب
من سيحصي الموتى الأندلسيين الآن ؟
ومن سيشجع أسلافهم في الغد ؟» (p.75)

ثم يصور الأندلسين بعد أن قذف بهم إلى الضفة الأخرى وهم يبحوث عن منفى ووطن جديد وتاريخ جديد، وضوء جديد لكبريائهم، وحياة جديدة لأجسادهم بعيدًا عن وطنهم .ولاشك أن التناص الفلسطيني الأندلسي هنا غني عن التنويه:

«رجال يقفون على شاطئ المقابر
يلملمون ذكرياتهم في زرقة الموت
ويبحثون عن المنفى، وعن وطن جديد للجوع
إلى الخلود، وعن مستراح لتاريخهم الجديد

وعن ضوء جديد لكبريائهم
وحياة جديدة لأجسادهم » (p.75)

ثم يتوالى المقطع المتكرر في هذا النشيد الجنائزي لتعقبه المقطوعة الرابعة التي تصور الخراب الذي حل بالأندلس فيما يشبه رثاء قرطبة، حيث يستلهم مرثية (بابلو غريثا بابينا) فيها، حيث يرثي قرطبة ومدينة الزهراء التي خربت على يد البربر مسلتهمًا ابن شهيد الأندلسي في مرثيته عنها:

مـــا في الطُّلُولِ من الأحـــبَّـــةِ مُـــخـــبِـــرُ
فـــمَن الذي عن حـــالِهـــا نَسْـــتَـــخْـــبِـــرُ؟

إن استحضار بابلو غارثيا بابينا – وهو أندلسي معاصر يستحضر سلفه الأندلسي العربي ابن شهيد – يقدم لنا صورًا جديدة من استحضار الأندلس في إطار تناسخات جديدة لصور الشعر الأندلسي العربي في الشعر الأندلسي الإسباني المعاصر:

«وحدها تنمو الحقول، وأخضرَ يموت الزيتون
وفي المدن أحجار ذَهَّبها الزمان، تهدَّمت،
جرى الضب فوق الزنابق،
وخربت الروض أيدي الخداع » (p.75)

ثم يتساءل عمن كان السبب فلا يجد ردًا ولا صدىً، لأن أبناء أولئك الذين وصلوا إلى هذا المكان أصبحوا خُرسا بكمًا لا ينطقون، في تخلص طريف يستحضر بعده أبياتًا لمانويل ماتشادو عن ذلك الجنس العربي الذي كسب كل شيء، وخسر كل شيء:

«ألم يكن ذنب أحد؟
لا أحد يرد منذ قرون
خرسٌ بكمٌ أبناء أولئك الذين وصلوا إلى تلك الأرض،
أولئك الذين كسبوا كل شيء
وخسروا كل شيء
الآن لا يجيبون بينما الصدي يمتد،
كل شيء ميت » (p.75)

ثم يأتي المقطع المتكرر تتبعه مقطوعة تؤكد أن الأندلس لم تمت ليتبعها المقطع المتكرر وقد لحقه بعض التغيير في البيت الأول الذي أصبح كما يلي:

«لنرفع النشيد . لم تمت الأندلس ! » (p.76)

بهذا التغيير في المقطع المتكرر يبدأ التحول نحو النهاية لتتوج القصيدة بالمقطوعة الأخيرة مؤكدة عدم موت الأندلس فهي تحيا شأنها شأن إخوتها من الباسك والقشتاليين والأستوريين والجليقيين والقطلان ... إلخ . ويعلل الشاعر لما حدث بأنها تنتظر عريسها الذي تستحقه:

«لم تمت الأندلس، أيها الإخوة الباسك والقشتاليون والأستوريون
والجليقيون، والقطلان و المرسيون والإكستريميون ..
تلك الأرض مهيئة، تنتظر العرس
ممن يستحقها في فراش الزوجية
ويستطيع أن يشبع رغبتها
ويزين جسدها، ويخصب أنهارها
ويعطي أغنية لفمها
ويبعثر ثروتها المتعددة بين أبنائها » (p.76)

تلك هي صفات العريس الذي تنتظره الأندلس، فتى قوي يخصبها، ويمنحها الدفء والغناء والعدالة في توزيع الثروة بين جميع الأبناء ، إنها لا شك أندلس الحاضر بظلال الماضي، فهي ما زالت تلك الأم القديمة التي تهب الحياة دائمًا مع أن كل شيء حولها يتغير:

«الأم القديمة، والعذراء الدائمة في حضنها،
الذي يشبه حضن البحر
فبرغم تغير أمواج السنين التي تغيره
فسيلد حياة أكثر ..» (p.76)

هكذا، فالأم الأندلس تشبه البحر، وسوف تلد حياة أكثر مثله رغم مضي السنين وتغيرها عليها، وبهذا يأتي الختام ليغير مرة أخرى المقطع المتكرر، ولكن هذه المرة يغيره كله، حيث يأتي بمثابة الخرجة أو القفل الأخير في الموشحة، وبما أن الحديث عن ميلاد الحياة من جديد على أرض الأندلس:

«فلتولد الفرحة إذًا ! وليحفظ الله الأندلس !
اقتحمي، انتصري، اهتزي، واشعي يا بلاد الأندلس ! » (p.76)

****

المصادر والمراجع

بالعربية:

أ - المصادر والمراجع القديمة:

- ابن بسام الشنتريني (أبو الحسن علي): الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة. تحقيق الدكتور إحسان عباس . بيروت . دار الثقافة ١٩٧٩.

- ابن حزم (أبو محمد على بن سعيد بن حزم): طوق الحمامة في الألفة والآلاف . تحقيق حسن كامل الصيرفي . القاهرة . المكتبة التجارية الكبرى (د.ت) .

- ابن زيدون: ديوان ابن زيدون ورسائله . شرح وتحقيق على عبد العظيم، نهضة مصر للطبع والنشر، ١٩٥٧.

- ابن عباد: ديوان المعتمد بن عباد ملك إشبيلية جمعه وحققه: أحمد أحمد بدوي وحامد عبد المجيد . المطبعة الأميرية بالقاهرة. (د.ت) .

- المقرّي (أحمد بن محمد) »: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب . تحقيق الدكتور إحسان عباس . بيروت . دار صادر ١٩٦٨.

ب - المصادر والمراجع الحديثة:

- أحمد عبد العزيز: الأندلس في الشعر الإسباني بعد الحرب الأهلية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٩.

- أحمد عبدالعزيز: قضايا المشرق العربي عند الشعراء الإسبان، مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة ١٩٨٩.

- أحمد عبدالعزيز: المغرب العربي في الشعر الإسباني المعاصر، مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة ١٩٨٩.

- أحمد عبدالعزيز: نحو نظرية جديدة للأدب المقارن (في جزءين)، مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة ٢٠٠٢.

- أحمد عبدالعزيز: سيميولوجيا المسرح وحوار الحضارات، دار النصر للتوزيع والنشر، القاهرة ٢٠٠٤.

- أحمد عبدالعزيز: لوركا في الأدب العربي المعاصر، (تحت الطبع)

- محمد عبد الله عنان: نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين (وهو العصر الرابع من كتاب دولة الإسلام في الأندلس) مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٨٧ .

ثانيا: المصادر والمراجع غير العربية:

- Canales, Alfonso, Réquiem Andalúz. Col. Visor. Alberto Corazón, Editor. Madrid, 1972.

- Enrique, Antonio: Orphica (o la búsqueda de la vida). Cádiz, Fundación Alcalde Zoilo Ruíz-Mateos, 1984.

- Garciá Lorca, Federico: Obras Completas, Aguilar, 19a ed. Madrid, 1974.

- García Lorca, Francisco: "Fedderico y su mundo", 2a ed. Alianza tres, Madrid, 1981.

- Quiñones, Fernando: Memorandum. Edita Sánchez del Real. Jaén, 1975.

- Ribera, Julián: :La música de las cantigas:, Madrid, 1922

- Ripoll, José Ramón: Sermón de la Barbarie. Fundación Alcalde Zoilo Ruíz-Mateos. Rota, Cádiz, 1981.

- Roldán, Mariano: Asamblea de Máscaras. Edita El Ayuntamiento de Melilla. Granada, 1981.

- Solá, Emilio: Más al sur de este sur del Mar. Col. de "24 de enero", Madrid, 1979.

Revistas :

- Al-Andalus, vol. XXXVIII, Madrid- Granada 1972.

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

استحضار الأندلس فى الشعر الإسباني الحديث والمعاصر

(من لوركا إلى المدرسة الأندلسية المعاصرة)

أ.د. أحمد عبد العزيز

تظل الأندلس منبعًا ثرّاً يغترف منه الشعراء الإسبان ويجدون فيه ملهمًا يعكس صورة الماضي فى مرآة الحاضر ، ويخلق مجالاً حيوياً لإعادة قراءة التاريخ ، وخاصة إذا كانوا يرون فى الأندلس جزءًا حميمًا من تاريخهم وحضارتهم ، جزءًا قد أدركته يد الفناء فأرادوا بعثه من جديد فى صورة أندلسية إسبانية .

ولقد شغفني هذا المجال حبّاً فرحت أتقصاه وأتأمله مليّاً فوجدت له تجليات شتى فى كتابات أدبية متنوعة ، تراوحت بين الشعر والقصة والرحلة والمسرح والمقالة والتصريحات الصحفية وما إلى ذلك . ولأن الشعر غاية هذه الدراسة فقد رأيت أن أبدأ الرحلة من غارثيا لوركا وأنا على وعي تام بأن حركة الحداثة « الموديرنيزمو» Modernismo ، التى برزت فى أواخر القرن التاسع عشر وواكبت جيل الثامن والتسعين فى إسبانيا ، كان منها شعراء مبرزون مثل فرانثيسكو بياسبيسا وسالبادور رويدا وأمادو نيربو وغيرهم من شعراء إسبانيا وأمريكا اللاتينية وعلى رأسهم رائد هذه الحركة الشاعر النيكاراجوي روبين داريو ، وحركة جيل الثامن والتسعين ، وفيهم مانويل ماتشادو ، وجميعهم تجلت فى شعرهم الموضوعات العربية والمشرقية بصفة عامة ، ولابد لهؤلاء من دراسة تختص بهم .

لكن هذا البحث يبدأ بفيديريكو غارثيا لوركا ليتلمس أبرز الجوانب العربية والأندلسية في شعره عن غرناطة وعن عربيات جيان الثلاث ، وأصداء نونية ابن زيدون في «أغنية الفارس» ، وظهور عمر بن حفصون أو عمر بن أبي ربيعة فى شعر المراهقة وديوان التماريت بقصائده وغزلياته .

ثم تأتي مرحلة ما بعد لوركا وفيها صورة الأندلس فى الشعر الإسباني بعد الحرب الأهلية ، وتمثلت فى الشاعر الإسباني المهاجر إلى أمريكا اللاتينية ، خوان خوسيه دومينشينا وديوانه الملفق، والشاعر خواكين روميرو إي موربي العاشق الأندلسي ، ثم مدرسة شعراء كانتيكو وعلى رأسها شاعران كبيران هما: ريكاردو مولينا وديوانه «مرثية مدينة الزهراء» ، وبابلو غارثيا باينا ورثاؤه لقرطبة على غرار مرثية ابن شهيد لها إبان الفتنة فى الأندلس . ثم كانت بعض الترنيمات الأندلسية فى المغرب إبان فرض الحماية على إقليم الريف .

ويعبر هذا البحث بعد ذلك إلى المدرسة الأندلسية المعاصرة ، ويقف على رأسها فرناندو كينيونيس الذى ألف ثلاثة دواوين : أخبار الأندلس Las Crónicas de al-Andalus، وابن خاقان Ben Jaqan ، و«رحلات العودة إلى الأندلس Vueltas de al-Andalus»، ويتوقف البحث عند استلهامه لأبيات لابن حزم في «طوق الحمامة» ، ويحلل النصين العربي والإسباني، ويقف الشاعر على أطلال مدينة الزهراء ليستلهم تاريخ المدينة والصراع الذي أدى إلى خرابها ، ويظهر ابن زيدون فى خبر شعري يجعلنا نرى فى ذلك شعر ابن زيدون في مدينة الزهراء .

ثم تأتي امتدادات المدرسة الأندلسية ممثلة فى شاعرين من الجيل الثاني هما خوسيه رامون ريبول الذي يريد تحرير قرطبة من الموت ويستحضر صورة مباشرة للعرب المسلمين تستدعي شعر المعتمد بن عباد ونونية الرندي فى رثاء مدن الأندلس ، وتأتي قصيدته عن غرناطه استمرارًا لهذا البكاء ، وإن كان سقوطها بعد النونية بقرون ، ويركز البحث على استغاثة الأندلس بجيرانها وبمصر قبل سقوط غرناطة ، وتظهر شخصية أبي عبد الله الصغير وسط الهزائم المتكررة .

وأما الشاعر الثاني من هذا الجيل فهو أنطونيو إينريكي ليستلهم أحلام العروبة والارتباط النفسي بقصر الحمراء والماضي الأندلسي .

أما الجزء الأخير من البحث فيخصص لشاعرين من الرعيل الأول أقاما صلاة الجنازة على روح الأندلس ، أولهما ألفونسو كاناليس الذي يبحث عن لوحة ضائعة مليئة بالأزهار الصدئة مرورًا بنخلة تكاد تشبه نخلة عبد الرحمن الداخل ، وبحثا عن الأم = الأندلس التي يوسدها الثرى في نهاية الديوان الجنائزي . وأما الشاعر الثاني فهو ماريانو رولدان، الذي يصنع قداسًا جنائزيًا أو يقيم صلاة الجنازة التي يشترك فيها أربعة عشر شاعرًا إسبانيًا، وتبدأ بدعوة إلى البكاء والعويل على الأندلس في استلهام لابن زيدون وهو يستدعي عناصر الطبيعة لتقيم له مأتمًا، ويقترن الشاعر الأندلسي الذي فقد وطنه بالشاعر الفلسطيني الذي فقد وطنه كذلك ، ويظل المشارقة يبكون الأندلس ، كأنه بكاء على كل ما يفقدون . ويعتمد الشاعر على مطلع متكرر كأنه لازمة يعلن بها وفاة الأندلس ويطلب الصلاة من أجلها ، لكنه قرب نهاية القصيدة يغير هذا المقطع المتكرر ليعطي الأمل في ميلاد جديد للفرحة ، ويدعو الأندلس إلى استعادة أمجادها وبهجتها ونورها الذي يشع على العالم .

****

Literary Symposium
The influence of Andalusian poetry on Old Spanish poetry

Dr. Ahmed Abdulaziz

Summary

Al-Andalus has always been the rich source of the Spanish poets where they find the inspiration that reflects the past in today's mirror and creates a vital field to re-read history specially when they consider Al-Andalus as an internal part of their history and civilization, a part of which died long time ago and they want to resuscitate it in a Spanish/ Andalusian image.

I was greatly fascinated by this field to the extent that I found myself dragged to carry out thorough studies and investigations and found real repercussions in various literary works ranged between poetry, novel, journey, drama, articles, press releases...etc.

Whereas poetry is the goal of this study, I decided with full confidence to start the journey with Garthia Lurka as one of the most outstanding figures in the modernity movement, which appeared at the end of the nineteenth (19th) century and went along with the ninety eight (98) generation in Spain.

The paper starts with Garthia Lurka to highlight the most outstanding and remarkable Arab and Andalusian aspects in his poetry in Granada. Second, it deals with post-Lurka stage in which we discover Al-Andalus image in the Spanish poetry after the civil war, which was represented in the Spanish poet Juan Jose De Monshina, who immigrated to Latin America, and others.

Third, the paper attempts to probe the contemporary Andalusian school, at the head of which comes Fernado Kinunis who wrote three teats (Diwans): the chronicles of Al-Andalus, Ibn Khaqan and Return

Travels to Al-Andalus the poet stood on the ruins of al-Zahra'e city to inspire the city's history and the struggle that led to its devastation. Later on, the Andalusian school continued to produce two poets representing the second generation: Juse Ramoun Ribul who wanted to liberate Cordoba from earth and recalls a direct image of Arab Muslim's poetry. The second poet of this generation is Antonio Enairki, who inspired the Arab dreams, the psychological link with al-Hamrah palace and the Andalusian past.

The final portion of the paper is allotted for two poets the first generation who performed a funeral prayer on Al-Andalus soul. The first is AlFonso Conalise who was looking for a lost drawing full of rusty flowers passing by a palm tree similar to that of AbdulRahman Al-Dakhel (AbdulRahamn the Conqueror) and searching for the mother = Al-Andalus which was covered with earth in the end of the Funeral Diwan. The second is Mariano Roldan who made Funeral prayer with the contribution of Fourteen (14) Spanish poets. The prayer started with crying and moaning on Al-Andalus, inspiring Ibn-Zaydun, who called upon the nature to hold a funeral. Here, we find that the Andalusian poet who has lost his home is closely related to the Palestinian poet who has also lost his home. The story continued to reach the Levants who kept crying Al-Andalus as if they were crying everything they lost. Here, the port relied on a recurring (part of a standing phrase) to announce the death of Al-Andalus and called to pray for it. But, by the end of the poem he changed his attitude to declare a new birth of happiness and urged Al-Andalus to get back and reclaim its glory, pleasure and light that eradiate all over the world.

****

Presencia de al-Andalus
En la poesía Española contemporánea
(Desde Lorca hasta los andaluces de hoy)

Dr. Ahmed abdel-Aziz

Resumen

Se quedará al-Andalus una fuente copiosa donde los poetas españoles emanan y se inspiran reflejando la imagen del pasado en el presente. Así se crea un Nuevo ámbito para renovar la lectura de la Historia, sobretodo considerando al-Andalus como parte íntima de la historia y cultura hispánicas, corazón apuñalado por armas de la muerte. Pues, ellos quisieron renovarlo en una nueva imagen hispano-andalusí.

A mi personalmente, el tema ha sido de gran interés ofreciendo diversas manifestaciones literarias en muchos géneros. Y porque nos ocupamos aquí de la poesía, hemos empezado nuestra tarea desde. F. García Lorca, estando conscientes de que el "Modernismo" de finales de siglo XIX y la Generación del 98 en España acogían entre sus miembros poetas como Francisco Villaespesa, Salvador Rueda, Amado Ñervo y otros españoles e hispano - americanos encabezados por el nicaragüense Rubén Darío, promotor del Modernismo. Por su parte, la Generación de 98 incluía a poetas como Manuel Machado, que tanto él como los antes citados trataban temas árabes y orientales en general. Éstos merecen un estudio aparte.

Nuestro estudio empieza por Federico García Lorca destacando las facetas arábigo-andaluzas en su poesía sobra Granada y las tres morillas de Jaén, asimismo los ecos de la "Nuniyya" de Ibn Zaidun en la "Canción de jinete" lorquiana, y la aparición de Omar Ibn Hafsun o Omar Ibn Abo Rabi'a en la poesía de adolescencia de Lorca, además de la composición del Diván del Tamarit con sus Casidas y Gaceles.

Luego, viene la época post-lorquiana en la cual la imagen de al-Andalus en la poesía Española de postguerra toma un gran relieve. Destacan los poetas: Juan José Domenchina, poeta emigrado a Latino-América con su libro el "Diván de Abzul-Agrib", Joaquín Romero y Murube el amante andaluz. Luego, la escuela de Cántico encabezada por dos grandes poetas: Ricardo Molina con su "Elegía de Medinazahara" y Pablo García Baena y su elegía a Córdoba, hecha a base de la elegía de Ibn Shuhaid estallad la "Fitna" en al - Andalus. Otros cantos andaluces nacen en Marruecos en la época del protectorado español en al-Rif marroquí.

Pasamos después a la escuela andalusí contemporánea encabezada por Femando Quiñones, con tres libros de poesía: "las crónicas de al-Andalus", "Ben Jaqan" y "Vueltas de al-Andalus".

Analizamos detalladamente su inspiración en algunos versos de Ibn Hazm citados en "El collar de la paloma" destacando los dos textos: árabe y español. Nos detenemos también en las ruinas de Medinazahara con la inspiración de su historia y el conflicto que condujo a su destrucción. Aparece también Ibn Zaidun, lo cual lleva a analizar su verso en Medinazahara.

Luego vienen las extensiones de la escuela andalusí representadas en dos poetas de la segunda generación: José Ramón Ripoll, que desea liberar a Córdoba de la Muerte, exponiendo una imagen directa de los árabes que recuerda la poesía de al-Mu'tamid Ibn 'Abbad y la Nuniyya de Abu-1-Baqaa de Ronda llorando las ciudades caídas de al-Andalus. Su poema granadino viene como continuación de esos lamentos, aunque habiendo esa caída siglos después. Este estudio hace énfasis sobro los llamamientos que desde al-Andalus se dirigían a los vecinos musulmanes en el norte de ‚frica y en Egipto antes de la toma de Granada por los Reyes Católicos. En medio de muchas derrotas, aparece el personaje del "Boabdill" el chico, último rey de Granada.

El Segundo poeta en esta generación es Antonio Enrique quien se inspira en los sueños de Arabia, enlazándose psicológicamente con la Alhambra y el pasado andalusí.

La ultima parte de este trabajo esta dedicada a dos poetas de la primera generación han hecho el "Réquiem andaluz" por el alma de Andalucía que es la misma al-Andalus. El primero de ellos, Alfonso Canales, esta buscando un retrato perdido, de flores oxidadas, pasando por una palmera que asemeja a la palmera de Abdul-Rahman I y buscando la madre = al-Andalus murta al final de este diván funerario.

El Segundo poeta, Mariano Roldan, hace un Réquiem compartido con catorce poetas españoles. Comienza con un llamamiento para llorar al- Andalus, inspirado en Ibn Zaidun cuando invita a los elementos de la naturaleza para hacer su funeral. Se compara el poeta andaluz que perdió su patria con el palestino que tuvo las mismas vicisitudes. Los de Oriente se quedan llorando al-Andalus, paraíso perdido como si llorasen todo lo que se perdió. El poeta se apoya en un fragmento repetido que anuncia la muerte de al-Andalus y pide el réquiem para su alma. Pero, casi al final del poema, asta repetición se cambia para dar esperanza en un renacimiento de la alegría, llamando a al-Andalus para recuperar sus glorias, felicidades y luces que irradian por el mundo.

****

Evocation de l'Andalousie dans la poésie espagnole

(de Lorca à l'école andalouse contemporaine)

Dr. Ahmed Abdel Aziz

L'Andalousie reste une source abondante pour les poètes espagnols qui y puisent l'inspiration. Elle reflète une image du passé dans le miroir du présent et crée un domaine vivant pour la relecure de l'histoire, surtout s'ils voient dans l'Andalousie une partie intime de leur histoire et de leur civilisation, un partie qui a disparu et qu'ils cherchent à ressuciter sous une forme andalouse espagnole.

J'ai été charmé par ce domaine que j'ai beaucoup aimé et que j'ai suivi et observé pour découvrir ses diverses manifestations dans des écrits littéraires variés, allant de la poésie jusqu'aux déclarations à la presse en passant par le roman, le voyage, le théâtre et les articles.

Comme la poésie est l'objectif de cette étude, j'ai décidé de commencer avec Garcia Lorca, étant conscient que le mouvement de la modernité qui est apparu à la fin du XIXè siècle et qui a accompagné la génération 98 en Espagne comptait des poètes célébres comme Francisco Biasbissa, Salvador Rueda et Amado Nirbo et autres espagnols et latino-américains et à leur tête le pionnier de ce mouvement, le poète nicaraguéen Robin Dario, le mouvement de la génération 98 et parmi eux Manuel Matchado. Tous ont évoqué des sujets arabes et orientaux d'une façon générale dans leur poésie. Ils méritent d'être étudiés à part.

Mais cette étude commence par Garcia Lorca pour toucher les aspects arabes et andalous les plus remarquables dans sa poésie sur Grenade et sur les 3 femmes arabes de Jaèn et les échos du poème (nouniya) d'Ibn Zeidoune dans la « chanson du cavalier » et l'avènement d'Omar Ben Hafsoun et Omar Ibn Ebi Rabiia dans la poésie de l'adolescence et le recueil « Tamarit » avec ses poèmes et ses

chants d'amour.

Puis vient la phase de l'après Lorca où il y a l'image de l'Andalousie dans la poésie espagnole après la guerre civile, marquée par le poète espagnol éxilé en Amérique latine Juan José Dominchina et son œuvre hétéroclite et le poète Joachim Romero a Morbi, l'amoureux andalous. Puis l'école des poètes Cantico et à sa tête deux grands poètes qui sont : Ricardo Molina et son recueil « Elégie de la Médina d' Alzahra » et Pablo Garcia Babina et son oraison dédiée à Cordoue comme l'élégie d'Ibn Chedid au moment des dissensions en Andalousie. Il y avait aussi quelques chants andalous au Maroc au moment du protectorat sur la région du Rif.

Cette étude s'intéressera à l'école andalouse contemporaine dirigée par Fernando Quinionis qui a écrit 3 œuvres : la Chronique de l'Andalousie, Le fils de Jaqan et Le Retour à l'Andalousie, la recherche s'arrête lorsqu'il s'inspira des vers d'Ibn Hazm dans le "collier du pigeon" (togh al hamama). Il analyse les deux textes (arabe et espagnol). Le poète s'arrête sur les ruines de la ville d'Alzahra pour se rappeler l'histoire qui a abouti à sa destruction.

Il fait apparaître Ibn Zeidoune dans une information poétique qui nous montre sa poésie dans la ville d'Alzahra.

Vient après le prolongement de l'école andalouse représenté par deux poètes de la 2è génération : José Ramon Ripol qui veut libérer Cordoue de la mort et évoque une image directe des arabes musulmans qui rappelle la poésie de Al Moutamid ben Abbad et le poème de Al Randy (nouniya) dans l'élégie de l'Andalousie. Son poème sur Grenade continue cette lamentation même si sa chute est arrivée des siècles après le poème (nouniya). Le chercheur insiste sur l'appel à l'aide lancé par l'Andalousie à l'intention de ses voisins et de l'Egypte avant la chute de Grenade. La personnalité d'Abdellah Al Saghir apparaît dans les défaites qui suivent. Quant au deuxième poète de cette génération, Antonio Henrique, il rêve de l'arabité, du lien psychologique avec le palais d'Alhambra et du passé andalous.

La dernière partie est consacrée à deux poètes de la première

génération qui ont organisé une prière funèbre pour l'âme de l'Andalousie. Le premier, Alphonso Canalis qui cherche une toile perdue pleine de fleurs rouillées en passant par un palmier qui ressemble au palmier de Abderrahmane Al Dakhel, qui cherche la mère : l'Andalousie baignant dans la prospérité à la fin du recueil funéraire. Le deuxième poète est Mariano Roldane qui crée une cérémonie funèbre qu'il partage avec 14 poètes espagnols et qui commence avec les pleurs et les lamentations sur l'Andalousie, s'inspirant d'Ibn Zeidoune qui évoque les éléments de la nature pour lui organiser une cérémonie funéraire. Le poète andalous qui a perdu sa patrie rejoint le poète palestinien qui a perdu lui aussi sa patrie. Les orientaux continueront à pleurer l'Andalousie comme si c'était tout ce qu'ils ont perdu. Le poète se base sur une introduction repétée, comme si elle était obligatoire, où il annonce le décés de l'Andalousie et demande la prière pour elle, mais à la fin du poème, il change ce passage repété et donne un peu d'espoir dans la renaissance de la joie. Il invite l'Andalousie à récupérer ses gloires, sa gaieté et sa lumière qui illumine le monde.

****

المناقشات



رئيس الجلسة الدكتور ياسين الأيوبي:

أمامي فقط أربعة متدخلين، وهذا يدلّ على أن الإخوة الذين يسألون ويناقشون إما أنهم غائبون، أو أنّ الأدب ليس فيه ما تطرح هذه الأسئلة كما حصل في الثقافة والسياسة وما شابه ذلك، ولأجل أنّ العدد قليل فسوف أمنح المتدخل من أربع إلى خمس دقائق..

الكلمة الأولى للدكتور عبدالله حمادي فليتفضل..

الدكتور عبدالله حمادي:

أنا سأختصر عليك الجواب، تتساءل باستغراب عن قلة المتدخلين.. الأمر بسيط.. فالموضوع يحتاج إلى متخصصين ومن يستطع أن يتحدث في هذا الموضع إلا الذي يعرف الأدب الأندلسي، وبالتالي ليس غريبًا أن لا ينزل أحد إلى هذه المنصة.. ومن خُلق المثقفين أن يحترموا اختصاصهم، وأن لا يتحدثوا كيفما اتفق في كل اختصاص، أنا لا أزعم أنني متخصص، ولكنني ملم إلى حدٍّ ما بهذا الموضوع. ولذلك في البداية لابدّ أن أشكر شكرًا عميقًا الأساتذة الأفاضل الذين ركبوا مركبًا صعبًا، لأن من يعتسف هذا الموضوع فلابدّ أن يكون ملمًا، بكلٍّ أطرافه. فلا أشك أن الدكتور محمود السيد علي لو لم يكن ملمًا بالأدب الإسباني القديم ما كان في وسعه أن يتحدث في هذا الموضوع وكذلك الأستاذة الدكتورة ماريا، والدكتور أحمد عبدالعزيز. لقد ختم الدكتور أحمد عبدالعزيز بالحديث عن شعر يعكس الشعر الإسباني المعاصر الذي يعكس النجدة والتوسل، وكأني بالشعراء الإسبانيين لا يزالون ينتظرون نجدةً لاسترجاع الأندلس، طبعًا هذا الشعر له امتداد عميق في الشعر الأندلسي، وأكبر القصائد الشهيرات في الاستغاثة التي وصلت قبل البعثة التي ذهبت إلى القاهرة إلى بلاط الحفصيين، هي القصيدة الرائعة (لابن الأبار):

أدْرِكْ بِخَيْلِكَ خَيْلِ اللهِ أنْدَلُسَا
إنّ السَّبِيلَ إلى مَنْجَاتِهَا دَرَسَا

الشطر الثاني حدد فيه أن السبيل إلى إنقاذ الأندلس انتهى. والشاعر كالمتنبي يتنبأ وقد تنبأ قبله أبوالعسان وقال: (أرى ثوب الجزيرة ينسل من الوسط) أي عندما دخل (الفونسو السادس) وأخذ طليطلة انتهت تقريبًا الجزيرة وبالتالي قال لا يمكن أن تعيش حيتان في سفط واحد.

أنا وحتى الآن مازلت أتردد بأن أكتب في هذا الموضوع لأنه لابدّ من تحديد مفهوم (استحضار الأندلس) هل معنى ذلك أننا عندما نجدُ شعرًا إسبانيًا يذكر اسم قرطبة أو الوادي الكبير أو زهرة أندلسية نطلق عليه حكمًا هكذا وبسهولة أنه استحضر الأندلس.

ونحن نعرف أن كثيرًا من الإخوة شعراء الإسبان لا يعرفون اللغة العربية، وقليلة المصادر التي أوصلت لهم الشعر الإسباني كما ذكرت الدكتورة مانويلا غارثيا، وأغلب اعتمادهم على ما ترجم (اميلو جارثيا غوميث) الأستاذ الكبير الذي نقر له بالجهود العظيمة التي بذلها، وبالتالي لابد أن تكون كما تفضل أمس الأستاذ الدكتور (بدرو مارتينيث) أن تكون نوعًا من المنهجية.. ومن هنا كان لابد لمنهجية البحث أن تحدد مفهوم الاستحضار، وطبعًا مفهوم الاستحضار يختلف من مرحلة إلى مرحلة، لأن الاستحضار الذي تحدّث عنه الأستاذ محمود السيد علي يعود إلى القرن التاسع والعاشر ويعود إلى ظهور الموشحات، والجزء الصغير الذي تذيل به الموشحة وهو (الخرجة) الذي يشترط فيها أن تكون حاملة لبذور اللغة الرومنثية، أن تكون ممزوجة بعربية عامية وبفصحى ولغة أهل البلد، هذا البيت الأخير الوحيد الذي لم يصدر حتى الآن حكم علمي لكي يثبت أنّ هذه الخرجة هي من فضلات أغانٍ شعبية إسبانية أو رومنثية قديمة، أو أغانٍ شعبية هي ثمرة التزاوج اللغوي الذي جاء نتيجة التعايش الذي عاشته العرقيات المختلفة، وبالتالي لا نستطيع أن نعتبر أنّ الخرجة تقريبًا تعكس الأثر الذي تركه الشعر، ربما شعر (المسالمة) في الشعر العربي ونحن نعلم أنّ المستوى الثقافي لتلك الطائفة آنذاك لم يكن في المستوى الثقافي الذي كانت تتمتع به الطبقة المعربة أو الطبقة التي تتحدث باللغة العربية الفصحى، وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور عبدالله حمادي والكلمة التالية هي للدكتور علي الشلاه فليتفضل..

الدكتور علي الشلاه:

مساء المسرة، أولاً قبل أن أشرع في الموضوع سأكمل من حيث انتهى أخي الدكتور عبدالله حمادي فلا يغضب، لكن قبل ذلك، أردت أن أقول أنه بهذا الملتقى وصلت مؤسسة البابطين إلى مفترق طريق، بمعنى أننا اليوم محتاجون إلى حوار وإلى منتديات تبدأ من حيث وصلت مؤسسة البابطين ويجب أنّ نواصل. أقول هذا في صلب الموضوع الذي سأتحدث فيه فيما بعد لأنّ عملية التأثر والتأثير والحوار مع الآخر ينبغي من الجانب العربي أن تأخذ مفهومًا أكثر عمقًا وجديةً وأن لا يترك للآخر أن يختار من تراثنا ومن حضارتنا ما يريد أن يقوله للمتلقي، وإن علينا أن ندخل في هذا الأمر بجدية وأعتقد أن المشروع الجديد الذي تبنته مؤسسة البابطين في الترجمة ينبغي أن يتواصل وكنت أتوقع أن تصل مؤسسة البابطين أو مؤسسة العويس إلى هذا المفترق منذ زمن ولكن يبدو أن مؤسسة البابطين كانت أسرع وأدرك للذي نحتاجه فعلاً في المشهد الثقافي العربي. هذا ليس ثناءً فقط وإنما مسؤولية ومسؤولية كبيرة أتمنى على صديقنا الشاعر عبدالعزيز البابطين أن يواصل من حيث بدأ اليوم.. هذا أولاً.

أعود إلى ما قاله الدكتور عبدالله، أنا أتفق معه عن غاية التوظيف في النص، فنحن نعلم مثلاً أن الشاعر الألماني العظيم (غوته) أولاً لديه ديوان اسمه ديوان الشرق الغربي، ترجم إلى العربية (ديوان الشرق) لمؤلفه الغربي أحيانًا بترجمات عديدة، لكن اسمه الديوان مثلما تحدث الدكتور عن مؤلف لوركا، ونعلم أيضًا أنه وجدت لديه ترجمات ومحاولة لتعلم العربية وأبيات من الشعر الجاهلي، إضافة إلى معرفتنا الدقيقة بأنه متأثر (بحافظ الشيرازي) من الشعراء الإيرانيين.. سؤالي هو كنت أتمنى مثل أخي الدكتور عبدالله أن نجد هذا السؤال: كيف حضر؟، ما هي الغاية التي حضرت فيها

هذه الرموز؟. مثلاً هل استحضر (لوركا) أو أيّ شاعر إسباني معاصر هذه النصوص مقتصرة على المعنى الذي نتوهمه نحن في العربية؟، أم أنه كان يوظفها توظيفًا أدبيًا مختلفًا؟. لأنه في بعض الأحيان نسمع المفردات ونوظفها نحن كما عهدناها، أو نتوهمها، أو كما يتوهمها شعراؤنا، لكن لشعراء الطرف الآخر طريقتهم الأخرى في التوظيف وغاية ربما تكون أخرى، لذلك كنت أتمنى على الزملاء أن أجد شيئًا من هذا الإيضاح حتى نفهم ماذا يراد بهذا التوظيف، ومرة أخرى ماذا نريد نحن أيضًا كعرب عندما نوظف الأندلس اليوم؟ هل نحن نريد فعلاً أن نحضر مرة أخرى إلى الأندلس؟ وهل نحن قادرون على الحضور إلى ما هو أقرب من الأندلس، وألصق بنا وبهمومنا؟ أيضًا مرة أخرى هذا الحضور الثقافي التأثر والتأثير والتبادل الثقافي والمعرفي.. أعتقد شخصيًا هو نمط العلاقة الجديدة بين الحضارات المتجاورة وبين كل الحضارات الإنسانية.. وأشكركم.

رئيس الجلسة:

والآن مع الدكتور أنطوان خاطر.. فليتفضل مشكورًا.

الدكتور أنطوان خاطر(*) (لبنان):

شكرًا للمؤسسة ورئيسها الذي أتاح لنا هذا اللقاء المثمر والذي نرجو أن تظهر ثماره قريبًا. لي بعض الملاحظات: كانت لي ملاحظة عامة عن منهجية البحث وكنت متفقًا مع الدكتور (بدور مونتابث) حول الدقة في معالجة الموضوع أولاً. وثانيًا: في عناوين الجلسات أو المواضيع العامة، يبقى الموضوع مبهمًا كالقول مثلاً: (الثقافة والتطرف) في جلسة (الأقليات والهوية والاندماج)، يتكلم فيه فلان وفلان دون أن يحدد هذا الأستاذ أو الدكتور أو هذا المتحدث أو هذا المحاضر النقطة أو الموضوع الذي يريد أن يتناوله.

(*) مجاز في الأدب العربي من الجامعة اللبنانية.

- مجاز باللاهوت من جامعة سلامنكا - إسبانيا.

- استاذ اللغة الإسبانية في الجامعة اللبنانية.

وكنت آمل أن يصحح هذا الخلل في هذه الجلسة بالذات (تأثير الشعر الأندلسي في الشعر الإسباني القديم) مع الدكتور محمود السيد، لكن خاب فألي وتبخر حلمي حين رأيته يصرف ثلث الوقت المحدد وما يزيد على الحديث عن مقدمات تاريخية تعود إلى ما قبل التاريخ.

ملاحظة أخرى، هي ما أشار إليه الدكتور المتحدث الأول أو المتدخل الأول حول التركيز على الخرجة وتأثيرها، الخرجة ليست موضوعًا ولا صيغة ولا جوهرًا من جواهر الشعر. ثم لم يركز الدكتور محمود السيد على المواضيع والصيغ والمقارنات. هناك نقطة أخرى.. فقد كان لديه انتقال، وهو يعرف، ولكن أتعجب لماذا لم يعالج هذا الأمر.. الخروج على المنهجية.. الانتقال من الشعر القديم إلى الشعر الحديث، والعودة إلى الشعر القديم والعودة إلى امرئ القيس مثلاً... ما علاقة امرئ القيس بهذا الموضوع.

كذلك الحديث عن (كيبيدو) ووصفه للأنف، والاستشهاد بالشعر الأندلسي والعودة إلى (كيبيدو) والانتقال إلى (أونامونو)، فإذا أين مضمون الحديث؟ كنا نتمنى أن يكون أكثر دقة وحرصًا على منهجية البحث، كما يليق بالدكتور الذي نجل ونحترم ونقدر عمله.

ملاحظة بسيطة تتعلق بالصديقة (مانويلا). لقد أدخلت شاعرين هما حافظ وعمر الخيام، ولا علاقة لهما في هذا الموضوع.. على سبيل التصوير هذا ممكن، لكن ليس لهما علاقة في هذا الموضوع.

كنت أتمنى لو أنك أتيت بشواهد.. أنا لا أناقش في جدية بحثك ولا في كفاءتك ولكن على سبيل التفكيهات أو التصوير أو تزيين الحديث.. شكراً.

رئيس الجلسة:

شكرًا دكتور أنطوان، والكلمة الآن للدكتور حسناء طرابلسي، فلتتفضل.

الدكتورة حسناء طرابلسي(*) (تونس):

شكرًا السيد الرئيس .. نشكر الأساتذة الأجلاء الذين أفادونا حقًا، وأنا شخصيًا، استفدت كثيرًا في هذه الجلسة، لأني متخصصة في الأدب الأندلسي لا في الأدب الإسباني، فهذه الجلسة أفادتني كثيرًا فيما يتعلق بالأدب الإسباني، وكثيرًا ما يؤخذ علينا نحن العرب بكاؤنا على الأندلس وعلى أيام الأندلس وعلى الفردوس المفقود. وكنا نفاجأ وأنا شخصيًا أفاجأ بأن الشعراء الإسبان أنفسهم يبكون الأندلس.. ولكن أيّ أندلس يبكون؟ ما هي الأندلس التي يريدون استرجاعها؟ هذا سؤال..

ثم أتوجه إلى الأستاذ المحاضر الثالث.. لقد ذكر الاستصراخ، وأشار إلى سفارة سياسية بعثت في القرن التاسع إلى مصر، وهي موجودة ومطبوعة في مقالة، وفي الحقيقة الاستصراخ يشكل غرضًا قائمًا بذاته، فالشعر الغرناطي وقد رأينا صباحًا أن مملكة غرناطة على صغرها وضعفها أمام الخصم المسيحي تمكنت من الاستمرار طيلة ما يقارب القرون الثلاثة، في الحقيقة هي اعتمدت في ذلك على جيرانها وعلى الدول المغربية بصفة خاصة، الدولة المرابطية أولاً ثم الدولة الموحدية، هذا كان قبل مملكة غرناطة، ولكن في العهد الغرناطي كان الاستصراخ سياسةً قائمة، سياسة يعتمدها الملك النصري، ولكن ذلك لم يكن يمنعه من تغيير المحالفات والمعاهدات في بعض الأحيان.. ولكن كانت الاستغاثة بدولة (بني مرين) في ذلك العهد وقد لعبت دورًا هامًا أساسيًا في نصرة الأندلس.. وكان الملك يستعين في ذلك بالشعراء ونعلم أهمية الشعر في الأندلس منذ نشأتها يعني منذ دخول المسلمين إليها، وقصائد (ابن الخطيب) كثيرة مشهورة في هذا المجال، وليس ابن الخطيب فقط بل شعراء العهد الغرناطي جميعهم تقريبًا مثل (ابن زمرك) و(ابن الجياب) في القرن الثامن بصفة خاصة، كانوا ينظمون قصائد في الاستصراخ وكانوا يجابون ويغاثون، وكان السلطان (المريني) ينتقل بنفسه إلى العدوة الأندلسية ويقيم الجهاد.. ولكن لما أنطفأت دولة بني مرين، بقي الاستصراخ بلا إصراخ، وعند ذلك بدأت النهاية.

(*) أستاذة جامعية تونسية.

- دكتوراه في الأدب الأندلسي.

هناك سؤال إلى الدكتور محمود السيد.. قضية الخرجة هذه وأصول الخرجة، لقد خاض فيها المهتمون بالدراسات الأندلسية، والمستشرقون بصفة خاصة كثيرًا، ونعلم أهمية الخرجة، في الموشح فهي المركز وهي الأساس كما يقول (ابن سناء الملك) ولكن في الأدب الإسباني القديم وحضرتك متخصص فيه ما يثبت وجود أدب إسباني سابق للحضور الإسلامي في الأندلس.. هذا هو السؤال.. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتورة حسناء طرابلسي، والكلمة الآن للدكتور عثمان بدري فليتفضل.

د. عثمان بدري

السيد الرئيس.. السلام عليكم .. طبعًا أثني ثناءً على هذه المداخلات الثلاث لتكاملها تقريبًا في ما بينها بمفهوم القيمة المضافة، فهي تضيف إلى بعضها البعض وتشكل ربما أطروحة، ولكن أريد أن أتساءل لأنني لست متخصصًا كبعض الزملاء، ولكنني عابر لهذا المجال، من المعروف أن تحديد المجال، مجال البحث أو مجال العمل، هو الذي يترتب عليه تحديد المنهج من ناحية، وتحديد المادة المعنية بالدراسة من ناحية أخرى.

السؤال المطروح الآن: هل المجال الذي تندرج فيه هذه البحوث الأخرى هل هو مجال الأدب المقارن؟

إذا كان مجال الأدب المقارن.. فالأدب المقارن له مفاهيم، هناك المدرسة الفرنسية.. المدرسة الأمريكية، (تيامبل) مثلاً، ربما الأساتذة المقاربون يعرفون.. (تيامبل) يرفض مفهوم المدرسة الفرنسية القائمة على إقصاء كثير من الآداب عند شعوب أخرى وغير ذلك.

إذا كان المجال هو الأدب المقارن بأطيافه المتعددة، فهذا يقتضي تحديد المنهج، ويقتضي أيضًا تحديد المتون التي ستتوفر فيها مواصفات مقارنة، لأنه لا يكفي أن نجد كلمة (صخر) مثلاً في بيت ما، وبفهمنا أو بتأويلنا ونضعها في إطار مقارنة... كذلك

في تقديري على الأقل، أن الحضارة العربية الأندلسية، وطبعًا الأدب هنا والشعر جزء لا يتجزأ من المكونات الفكرية والحضارية الأندلسية.. هل أثر ذلك في المدار غير الإسباني.. المدار المحيط بإسبانيا، نقول مثلاً المدار الفرنسي، المدار الإيطالي، مدار أمريكا اللاتينية.

(أرغو) الشاعر الفرنسي، يقال إنه في إحدى قصائده متأثر (بمجنون ليلى) .. هذا أيضًا سؤال يطرح.

هناك سؤال آخر يمكن أن يطرح من وحي ما قرأته أنا عن الأستاذ الكبير بدرو، من وجهة نظري استوحيت هذا، وهو أن دور البيئة الأندلسية بالأمس واليوم، إذا استثنينا بعض الخصوصيات المتغيرة كالجانب العقائدي والجانب الاجتماعي، البيئة التي أنتجت أدب الأمس، هي البيئة التي تنتج أدب اليوم.. وإذًا فعندما نتناول نصوص الأدب الإسباني القديمة كمخيلة إبداعية مؤسسة على بيئة معينة، طبعًا البيئة بمفهومها الإبداعي وليس بمفهومها الجغرافي المحيز، ونتناول أيضًا عند الشعراء الإسبان والذين استمعنا إليهم أمس.. هل هذا المؤشر يسمح لنا بوضع دراسة لإبراز التأثير والتأثر بين شعراء الأندلسيين بالأمس والأندلسيين اليوم.. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

جزيل الشكر للدكتور عثمان بدري لأنه لم يتجاوز الوقت. والآن يتفضل الأستاذ فاضل ثامر من القطر العراقي الشقيق.

الأستاذ فاضل ثامر:

السيد رئيس الجلسة.. أيها الزملاء والأصدقاء.. أحيي جميع الباحثين على هذه الأوراق البحثية الجادة التي تعكس جهدًا كبيرًا في مجال التنقيب والبحث والمقارنة، لكنني لاحظت وللأسف غياب المنهجيات النقدية الحديثة التي لنقل أنها تنتمي إلى الاتجاهات الحداثية الجديدة، اللسانية والبنيوية والتفكيكية والقرائية، معظم الدراسات

البحثية هي دراسات أكاديمية، نحترم هذا الجهد، لكن في الواقع الكثير من الدراسات تعود بنا إلى المنجز البلاغي والنقدي العربي، أي أنّ الكثير من المقارنات تكتفي أحيانًا بجمع الأدلة والنصوص وإجراء المقارنات، دون محاولة إجراء حفريات نقدية لاكتشاف دلالاتها أو الأنساق التي تتحرك من خلالها، على سبيل المثال، وهذا يعيدنا إلى الموازنة والمقارنات التي كانت تجري بين الشعراء وبين شعر المتنبي وبقية الشعراء العرب .. في الوقت الحاضر أثيرت ملاحظات وإشارات إلى السرقات الأدبية، أنا أمام مفاتيح مهمة، وأدعو إلى توظيف مصطلح جديد استخدم في الدراسات الحداثية هو مصطلح (التناص) أو تداخل النصوص، أو ما يسمى في اللغة الإنجليزية (Inter - Text) هذا المصطلح يعفي الناقد من مهمة الاتهام من وجود سرقة أو ما شابه، وإنما يكتفي بإيجاد التداخلات السياقية الثقافية المختلفة، فلا نعتبر هذا الشاعر سارقًا أو سالخًا أو ما شابه من المصطلحات التي درست مسألة التأثر والتأثير. أيضًا اتفق مع الزميل الذي سبقني قبل قليل في نقطة أود أن أشير إليها إلى أن مثل هذه الأبحاث في الواقع تقع ضمن ميدان مهم هو النقد المقارن أو الأدب المقارن.

هذا البحث في الواقع له ميدانه الخاص وهو يتعلق بمسألة إيجاد مفاصل التأثر والتأثير في الأدب بشكل عام، لكن أيضًا أمامنا أكثر من مدرسة في هذا المنهج منها المدرسة الفرنسية التي يمثلها (فانتجن)، والتي يرى فيها أنه لابد من وجود عناصر التأثر والتأثير، يعني عندما أتحدث عن شاعر أندلسي، وشاعر إسباني قد اطّلع على هذا النص وتأثر به، هذا يصلح للبحث النقدي المقارن.. المدرسة الأمريكية التي أحيانًا يمثلها ويدافع عنها (رينيه ويليك) على سبيل المثال، يرى أنه بإمكانك أن تقيم موازنات ومقارنات بين شاعرين ينتميان إلى عصرين مختلفين ولغتين مختلفتين ودون أن تكون بينهما صلة تأريخية تتعلق بالتأثر والتأثير.

فعندما ما يضع باحث معين الأسس المنهجية، يستطيع أن يتوصل إلى الكثير من النتائج المهمة في هذا الحقل..

مسألة أخرى أيضًا ربما ترتبط بمفاهيم (التناص)، أنا في الحقيقة معجب بشاعر كبير هو الشاعر (لوركا)، وترجمت له الكثير من القصائد، والحقيقة لو كان لي الوقت لأشرت من هنا ومن هذا المنبر وفي غرناطة إلى أني سُجنت في عام ١٩٦٤ في أحد السجون السياسية في العراق، واصطحبت معي داخل علبة للصابون ديوان (لوركا) باللغة الإنجليزية، فترجمت الديوان والمقدمة ونشرت المقدمة في مجلة الآداب، وفي يوم من الأيام، أمسكني الشرطي السجّان ووضعني في زنزانة انفرادية لأني كنت (أترجم لوركا). ما أريد أن أقوله أن الشاعر الأندلسي المعاصر يستحضر الأندلس، ولكن بأي طريقة يستحضرها؟ يستحضرها بطريقة مغايرة للطريقة التي يستحضرها الشاعر العربي.. الشاعر العربي ومنه الشاعر الحديث - وللأسف - ما زال يقف على أطلال دارسة، ويستذكر الماضي ويستصرخ. أنا أرى أننا نعيش في القرن الحادي والعشرين ويجب أن نتعلم من الشاعر الأندلسي كيف نستحضر الأندلس، أندلسنا الخاصة، وربما كما قال (أدونيس) أندلس الأعماق، نبحث عن الجذر الروحي والتاريخي، فلا يكفي أن نتذكر وأن نستصرخ، وحتى أن نحلم مرة ثانية باستعادة الأندلس أرضًا ولغة وثقافة، نحن نعتقد أنّ من حق الشعب الأندلسي الشعب الإسباني أن يشقّ طريقه ويكفي هذا البكاء الوهمي لأننا إنْ بقينا بهذا المنطق فلنترك للشعوب الأخرى لجنكيزخان وغيره بأن يحلم أيضًا باستعادة هذه الحضارات المختلفة لنترك ما للتاريخ للتاريخ ولنفكر كشعراء وأدباء ومبدعين معاصرين.. وشكرًا لكم.

رئيس الجلسة:

شكرًا للأستاذ فاضل ثامر، والكلمة الآن للشاعر عادل عبدالله من العراق.

الأستاذ عادل عبدالله:

السلام عليكم.. استمعنا إلى ثلاث محاضرات التقت على غير عادة الرياضيات.. على ثلاثة قواسم مشتركة.. القاسم المشترك الأول كان أنّ هذه المحاضرات تحدثت لنا عن الماضي أي عن تأثير الماضي في الحاضر ولم ترقَ أيّ من المحاضرات إلى

الاستمرار أو إلى الحديث عن سبب توقف هذا التأثير، فهل توقف تأثير الشعر العربي عند نقطة معينة في التأثير في الشعر الأندلسي. النقطة الأخرى التي التقت عليها المحاضرات هي أن وسيلة الحوار كانت بين العرب والأندلس هي الشعر، وأعتقد بأنّ مثل هذه الوسيلة لم تعد صالحة مع المجتمعات الغربية في الوقت الحاضر، لأن المجتمعات الغربية أو وعي المجتمعات هذه قد أنتجته وصيرته الآلة بطريقة مختلفة لا مكان للشعر فيها.

النقطة الثالثة، حدثتنا المحاضرات الثلاث عن قضية ثقافية في مستوى عال من الوعي، هي تأثير الشعر في المثقفين أو في الشعراء ولم تحدثنا المحاضرات عن تأثير الشعر أو تأثير الوعي العربي في المجتمعات الأندلسية وشكرًا لكم.

رئيس الجلسة:

شكرًا لجميع المتدخلين الذين كانوا جميعًا في مستوى النقاش، ولم يخرجوا إلا في بعض شطحات الآراء الخاصة، وهذا ميدان كل الأمسيات الأدبية، وقبل أن أعطي الكلمة للإخوة المحاضرين للرد والإجابة عمّا طرح في هذه الجلسة، لي سؤال واحد. استميحكم عذرًا في أن أطرحه، وقد كان لي كثير من الأسئلة وأنا أستمع، ولكن لضيق الوقت سوف أتنازل عن كل ما يحقّ لي من طرح الأسئلة إلا من سؤال واحد حيث استفزني ما جاء في محاضرة الدكتور أحمد عبدالعزيز حول الشاعر الذي ذكر الأندلس بكثير من الحقد والتشفي والاستخفاف.. سؤالي: ألم يكن هناك شاعر أندلسي أو إسباني معاصر يرد عليه أو يعدل ويصوب ويعيد العدل والمقام لذلك التاريخ الغابر؟ هذا هو السؤال.

والآن أترك الإخوة المحاضرين ليردّ كل منهم وفق ما يرى ولكن باختصار شديد لأنّ الوقت المحدد لهذه الجلسة قد تحدد في السابعة وها نحن الآن في الساعة السابعة والنصف .. فليتفضل كل منهم في حدود خمس دقائق لا تزيد.. وننتهي إلى الجلسة التالية إن شاء الله.

الدكتور محمود السيد علي:

بسم الله الرحمن الرحيم.. بالنسبة لموضوع (الخرجات) فقد ذكرت في حديثي أنَّ (الخرجة) جزء من أغنية، إنَّ هذا افتراض، وأعتقد أن من حقِّ الباحث أن يفترض، من حقنا أن نفترض ونتخيل ونثبت ما نفترضه، إنما إذا عاملنا الأدب والفكر والثقافة على أساس القوانين العلمية التي لا تقبل الافتراض والتي يجب أن تقوم على أسس علمية راسخة أعتقد أننا لن نصل إلى أي شيء على الإطلاق، وهذا الافتراض لم يكن مجرد افتراض في الهواء، لقد كان القصد منه هو أنه كان هناك لقاء بين مجتمعين بوعي كلّ منهما، وانصهرا في وعي واحد ليشكلا معًا تيارًا تحتيًا يستطيع أن يؤثر، وأعتقد أني ذكرت ذلك في نهاية البحث.

إذاً هناك بطبيعة الحال تأثير من الممكن التدليل عليه تمامًا من خلال النصوص الموجودة وهذا يتمثل فيما تُرجم وما قرئ ونتاج مدارس الترجمة المختلفة من العربية إلى الإسبانية أو اللاتينية. ولكن هناك تأثير من نوع آخر غير ملموس وهو ما نسميه التيار التحتي في التأثير.. هذا أولاً.

ثانيًا: فيما يتعلق بأني قد خضت في التاريخ فهذه توطئة للبحث وكنت أقصد منه أيضًا أن أبين أنه لم تكن هناك ثقافة عالية في الفترة السابقة للحضور العربي في إسبانيا.

ذكرتُ قبائل آل (ترتيسوس Tartessos) في ثانية وركزت على اللاتينية وعلى الرومان وذكرت أن القوط لم يتركوا ثقافة كبيرة، وكنت أريد من ذلك الوصول إلى أن العرب عندما دخلوا لم يجدوا مقاومة لا من حيث اللغة ولا من حيث الثقافة للثقافة الواردة من الخارج بالنسبة إلى أننا لم نتحدّث عن النثر، أبدًا هناك حديث ربما يمكن عشر صفحات في هذه الدراسة تتحدّث عن النثر والتأثير في النثر، لكن قاتل الله الوقت، نمضي شهورًا في بحثٍ ونقوله في عشر دقائق.

أشكر الدكتور انطوان خاطر الذي أضاف لي شاعرًا آخر - الحمد لله - أنه عربي ولم يكن إسبانيًا، وقد ذكرت ردًا على الأستاذ الدكتور ياسين الأيوبي في بداية

البحث.. هذه تقتصر على تأثير الأندلس.. أما الشعر العربي عامة فقلت له وأعتقد الشعر العربي عامة، وهذا رد أيضًا على انتقاد وجهة لي الدكتور خاطر.

بالنسبة لمفهوم الدكتورة حسناء تكلمت أيضًا عن الخرجات، لست أدري ما مشكلة المدرسة الفرنسية والأمريكية والإنجليزية في عدم المقارنة، هل هي كتاب مقدس؟ ليست كتابًا مقدسًا.. هل كلما أردنا أن نقرأ أدبين معًا لابد أن نسير وراء الفرنسيين أو الإنجليز.. أنا أرفض ذلك تمامًا.

موضوع لوركا والترجمة – يا سيدي – لقد ترجم لوركا مباشرة من اللغة الإسبانية بغير لغة وسيطة ونشر كاملاً شعرًا ونثرًا ومسرحًا في مصر منذ ما يربو على سبع سنوات. أكتفي بذلك وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا دكتور محمود، التعقيب الثاني للكتورة مانويلا غارثيا، التي أصرت أن يكون لها رد دقيق، وأنا أمنحها ما تحتاج إليه... تفضلي دكتورة.

الدكتور مانويلا(*):

شكرًا لكم وأشكر الدكتور بدرو مارتينيث مونتابث على كلماته. وسأجيب الزميل اللبناني على سؤاله، المعذرة لا أتذكر اسمه، وسأجيب على تساؤل الأستاذ الذي لا أتذكر اسمه أيضًا(..) (الناقد العراقي).. حسنًا، أولاً: أنا لا أحاول التبرير لكن أريد التوضيح لأني متأكدة من جودة بحثي.

ثانيًا: أنا كما قلت لا أحاول التبرير لكن من المستحيل أن أتكلم عن الشعر مع أمثلة في خمس دقائق.

(*) ترجمة الأستاذ ظاهر الشمري.

ثالثًا: بحثي يتكون من (٣٠) صفحة وأدعوكم أن تقرأوه وتترجموه، بحثت في (٣٠) شاعرًا و(١٠٨) ملاحظات بغزارة تتطلب اطلاع الباحث عليها، تكلمت عن الغزلان والروايات لحافظ، هذه فقط لمسة صغيرة، اضطررت لأن اختصر الكثير من أجل التوافق مع المترجم، فقط تطرقت باختصار لموضوع استحضار الأندلس لأن محاضرتي في الحقيقة تتركز في الرموز وفي المدن والصروح، أمثلة لمتدينين وللمحدين، شخصيات، حدائق، أما بالنسبة إلى الأدب المقارن، أشكركم على التوضيح لكن أعطيت بالتأكيد عن كل شيء.. الرموز، الأساطير.. مع أشعار لابن الخطيب وابن حزم وابن زيدون، والمعتمد وغيرهم وشعراء معاصرين ممن لم أستطع ذكرهم كـ(فرناندو كينيونس)، (مانويل كارلوس مورثيانو)، كلهم حائزون على جوائز وأعمالهم موجودة وممتلئة بالبصمات والصور والرموز، لكن تناول كل شيء بالتفصيل في هذا البحث.. هذا مستحيل.. علمًا بأن القصيدة لها إيقاعها الخاص بها، فأنا يسحرني الشعر، أترجم الشعر، أكتب الشعر، وأكثر من ذلك إنني أعشقه، ولكن من المستحيل قراءة أكثر من بيتين في هذه الجلسة، أنا كنت سأبدأ بقصيدة عن النهر، والمقصود نهر الأندلس بكل ما أوتي من ثراء أحد أكبر الشعراء المعاصرين «كارلوس مورثيانو» حاصل على جائزة ابن زيدون من المعهد الثقافي الإسباني العربي، لكن أنا متأسفة لا أستطيع لضيق الوقت، من حيث اللغة أيضًا، على كل أنا أدعوكم لقراءة وترجمة بحثي إذا كنتم ترغبون..شكرًا.

رئيس الجلسة:

التعقيب الأخير للدكتور أحمد عبدالعزيز، راجيًا منه أن يجيبني عن تساؤلي في نهاية تعقيبه.

الدكتور أحمد عبدالعزيز:

أبدأ بتساؤلكم اللطيف، ربما قد فهمتني خطأ يا سيادة الرئيس، لأنني لم أتحدَّث إطلاقًا عن شاعر يتشفى بالأندلس، إنما كلهم يحبون الأندلس، وكلهم يعشقون

الأندلس، لكن الشاعر يقول «لقد ماتت الأندلس في مستهل القصيدة، وتتطور القصيدة في مبناها حتى تصل في نهايتها إلى ذروتها ليقول «إن الأندلس لم تمت، ولنقل لتحيا الأندلس» ويغير هذا الإيقاع المتتابع المتكرر الذي يبدأ به.

رئيس الجلسة:

دكتور أحمد إذًا لقد فهمت أنا خطأ، شكرًا لك وتفضل بمواصلة حديثك.

الدكتور أحمد عبدالعزيز:

عندي حوالي أربع عشرة نقطة لا أدري هل أجيب عنها جميعًا؟ أما الاستحضار فأكتفي بما قاله الأستاذ العلامة الدكتور بدرو مونتابث الذي تعلمنا على يديه، وبهذه المناسبة لابدّ أن أرجع الفضل إلى أهله، عندما جئت إلى إسبانيا احتضنني، وكان هو الرائد في هذا المجال في بحثه عن (لوركا) وكان هذا البحث الصغير عن حضور (لوركا) في الأدب العربي المعاصر. كان بدايةً وانطلاقًا عظيمًا، منه أخذت المصادر وبدأت أجتهد حتى أصل إلى استكمال بحثي الذي وصل إلى ألف صفحة باللغة الإسبانية، وانتهى منذ أكثر من اثنين وعشرين عامًا.

بهذه المناسبة أود أن أربط الأحداث، ومعذرة إذا كنت أتحدّث عن دراستي الخاصة. عندما درست في هذه الرسالة التي لم تنشر بعد، رغم كل ما نشرت لم تنشر حتى الآن لا بالإسبانية ولا بالعربية. الأستاذ فاضل ثامر الذي كان يتحدث الآن، وأظنه هو الذي تناولته دون أن أعرفه وتحدثت عنه باستفاضة في تلك الرسالة.

وسوف أجيب عن التساؤلات التالية، تساؤل الدكتورة حسناء ما هي الأندلس التي يريد الشعراء الإسبان استرجاعها؟ هل هي الأندلس، أم أنها الماضي؟ هل هي الماضي أم هي الحاضر؟ نعم هي كلاهما.. هي الأندلس وكنت قد وقعت في هذا الوهم خطأً في كتاباتي الأولى.. وأعترف بذلك عندما بدأت بعد انتهاء (غارثيا لوركا) مباشرة

منذ سنة ١٩٨٢ وأنا أكرس حياتي كلها لهذا الموضوع، وقعت في هذا الخطأ. أعترف أنني كنت أقول الشاعر (الأندلوثي) لافرق بينه وبين الشاعر الأندلسي القديم، لكنني وجدت في النهاية أن كليهما شيء واحد، وأنهم يطلبون الأندلس الإقليم (أندلوثيا) ويطلبون الأندلس الماضي العظيم الذي يتحدثون عنه.

مجال الأدب المقارن، معذرة معذرة، أطلب منكم كثيرًا من المعذرة لأن دراساتي كلها تدور في هذا الموضوع، بدأت بدراسة قضايا المشرق العربي عن الشعراء الإسبان، كيف يتصورون القضية الفلسطينية، لبنان، وسورية، وسيناء، والحروب وكل هذا في كتاب. ثم تلاه كتاب عن الأندلس في الشعر الإسباني بعد الحرب الأهلية، وخاصة بعد الحرب الأهلية لانني أنتهي ببداية الحرب الأهلية في الدكتوراه في مقتل (غارثيا لوركا)، ثم المغرب العربي في الشعر الإسباني المعاصر وكله نفس الموضوع. ثم دراسات ودراسات، إلى أن جمعت دراساتي المجزأة أو أبحاثي المتناثرة في كتاب نظُّرتُ له، وهذا الذي دفعني إلى هذا بعنوان نحو (نظرية جديدة للأدب المقارن). الغريب أنّ هذا العنوان لا يحمل إطلاقًا اسم الأندلس، ولكن بداخله الأندلس، وفي مستهله وفي جزئه الأول هذا كله تنظير عن الأدب المقارن ومدارسه، ورغبة في وضع دراسة جديدة متسعة تترك لنا العنان لكي ندخل الأندلس بكلّ ما فيها برحابة في هذه الدراسات.

ومن هنا تنوعت كلّ دراساتي حول هذا الموضوع، بعضها في البنية وبعضها في الشكل وبعضها في الموضوع.

هل انتقل هذا التأثير إلى أوروبا بعد إسبانيا؟ أعتقد أنّ هذا ليس موضوعنا. لأنه مجال الدراسين للفرنكوفونية وليس نحن. هل هناك تأثير وتأثر بين شعراء الأندلس في الأمس واليوم؟ أجيب وأقول نعم نعم إنّ شاعرًا مثل (انطونيو جالا) يتأثر بـ (فديريكو جارثيا لوركا) عندما يكتب مسرحية شعرية تسير على نمطها، ولكن على نمط مسرحية

(جارثيا لوركا).. ويحاول أن يعكس أو يعاكس القضية، قضية الانتظار، وهذا أيضًا درسته في المقارنة بين أربع مسرحيات: (آنسة الفردوس العجوز)، تجلس في مقهى معاصر، غير (روسيتا) التي تنتظر مستكينةً الحبيب الغائب. وهذه تنتظر الحبيب الغائب، ولكن بقوة، وبعمل، وبإرادة، وبحرب ضدّ هؤلاء الذين يريدون أن يضعوا مصنعًا للأسلحة على الأرض بدلاً من الحب في المقهى، ولا تغادر إلى أن تموت، ويهدم عليها هذا المقهى.

أيضًا.. هل انتهى تأثير الشعر العربي في الشعر الإسباني المعاصر؟ كلا، نحن نتحدث .. أقول حتى اليوم حتى اللحظة الراهنة وأمس استمعنا إلى الشاعرة التي ترجم لها الدكتور عبدالله حمادي وهي متأثرة وغارقة إلى أذنيها في تأثيرات مشرقية وألف ليلة وليلة.. ألخ.

أعود إلى الاستصراخ بدولة (بني مرين) الاستصراخ بدولة (بني مرين) .. أوشك المسلمون على السقوط، كانوا يستصرخون ولكن دولة (بني مرين) كانت قد ضعفت تمامًا، وهناك شيء طريف ذكرته هنا أنهم استصرخوا مصر، وبعثوا برسالة إلى مصر يطلبون فيها المعونة.. الخ. ومان كان من مصر في ذلك الحين إلا أن فعلت ما تفعله اليوم، حيث أرسلت بعثةً دبلوماسية إلى البابا، وإلى الملكيين الكاثوليكيين لكي تطلب منهما أن يعاملا المسلمين معاملة الرفق، كما قالت لهما في هذه الرسالة «وإلا سوف نعامل النصارى جميعًا في بيت المقدس معاملة سيئة، وسوف نهدم كذلك كنائسهم على رؤوسهم». وطبعًا عندما وصلت هذه الرسالة إلى (فرناندو) استقبلها بابتسام شديد، كان على وشك أن يطبق على غرناطة .. قبل أربع سنوات من السقوط وأرسل رسالة مؤدبة مهذبة يقول فيها لحاكم مصر في ذلك الحين، إننا نعاملهم معاملة حسنة، كما تعاملون أنتم النصارى معاملة حسنة وانتهى الموضوع عند هذا الحدّ. وكان سقوط الأندلس. شكرًا لكم وشكرًا على هذه الأسئلة كلها.

رئيس الجلسة:

شكرًا للإخوة الحاضرين وللإخوة المستمعين، وكنت أتمنى لو لم يزد الوقت على الساعتين فإذا به يزيد بعض الشيء.. وليس هذا من شأني. لأنّ الأسئلة عندما تتوالى لا أستطيع لا أنا ولا غيري أن يقف دونها وأن نكون قد تدخلنا بما يشبه القمع.. وفي الفكر والثقافة لا يجوز قمع ولا تدخل.

****

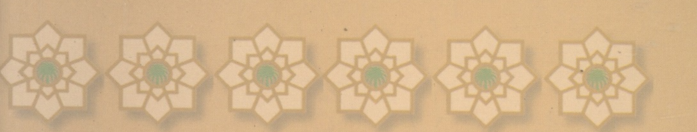
المحتــوى

الندوة الأدبية

****



طباعة شركة سيتي جرافيك - الكويت
هاتف : 9 /4717768 - فاكس : 4717698







الكويت

2006